Staatsbibliothek
zu Berlin
Preußischer Kulturbesitz

$ š+yat Šar% al-¿Aq ¾id

Vollständiger Titel: $ š+yat Šar% al-¿Aq ¾id

PPN: PPN733267882

PURL: http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0000B45300000000

Signatur: Glaser 143

Kategorie(n): Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften

Projekt: Orientalische Handschriften digital

Strukturtyp: Manuscript

Seiten (gesamt): 339

Seiten (ausgewählt): 1-339

Glaser 143.

حاشية شرح العقايد
للشيخ شمس الدين
الخجندي المدني
رحمه الله

الحمد لله وحده

من فضل الله على عبده امير المومنين
اسمعيل ابن امير المومنين سلام الله
عليه والصلاه وغفرانه للمومنين

صار هذا الكتاب بشريعة
الفاضلة الطاهرة فاطمة بنت
احمد ابن صلاح دا القسمة
من مخلفها رحمه الله وكتبه

ملكه الفقير الى الله ...

143

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تنزه في كماله عن التشبيه والتمثيل والمثال
وتفرد في ازليته عن تعداد الجزء والكل والجوهر
والتخييل والخيال وهو الله الذي لا اله الا هو الكبير المتعال
احمده حمد من وقف على ساحل بحر التوحيد وشاهد
ما فيه من الاخطار والاهوال والصلاة والسلام على رسوله
الذي بصرنا من العماية وهدانا من الضلال وعلى آله
واصحابه ما لمع آل ولمع زلال صلاة ارجو بها الشفاعة
اذا انقطعت الآمال وبعد فالقصد من هذه الورقات
جمع حواشي وجدت متفرقة في نسخة العبد الفقير الى الله
تعالى العلامة الشمسي شمس الدين محمد بن جلال بن طاهر
بن الشيخ الصالح الزاهد جلال الدين الخجندي تغمده الله
برحمته ورضوانه وهي شرح عقيدة النسفي للامام العلامة
المحقق سعد الدين التفتازاني رحمه الله تعالى ذكر انه جمعها
من كتب معتبرة في هذا الفن كشرحي الطوالع للعبري

والاصفهانى والارشاد وشرحه للمفتوح وشرح المواقف
وشرح المقاصد والمنقذ من الزلل وشرح العمده الحافظيه
وشروح جمع الجوامع للمحلى والزركشي والعراقى والتمهيد
لابن الطيب والتسديد والمسايره لابن الهمام وغير ذلك
من الكتب تارة باللفظ وتارة بالمعنى اشار لجمعها الجناب العلى
الفاضلى العالمى الاوحدى السيفى سنقر الجمالى شاد العمارة
الشريفه بالمسجد الشريف النبوى على ساكنه افضل الصلاة
والسلام غفر الله لنا وله ولجميع المسلمين امين قوله بجلال ذاته
الجلال يطلق فى اصطلاح المتكلمين على الصفات السلبية كقولنا
ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك فاشار المصنف بذلك
اليها وبقوله وكمال صفاته الى الثبوتيه والنعوت تطلق
على الصفات السلبيه والثبوتيه وقدم الصفات السلبية على
الايجابيه لان اثبات الايجابية التى هى الكلام متوقف على التطهير
من النقايص ولا يبعد ان يقصد من السلبيه التمدح ايضا
من صفات الكمال اذ يقال صفاته تعالى صفات لطف وتسمى

وتكون السلبية ايضا

٩

صفات الجمال وصفات قهر وصفات الجلال فاشار المصنف الى صفات الكمال بقوله وكمال صفاته وجمع بينهما ليكون العبد بين الخوف والرجا والكامل المطلق هو الذى يكون كلما يمكن حاصلا له بالفعل وهو الله تعالى وقيل الكمال هو الاستغنا بالذات عن ضميمة الاحتياج الى الغير والذات تطلق على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وقد يطلق على ما يقوم بنفسه اى يستغنى عن المحل والمراد الثانى والاول اعم قوله بسا طع مجده الضمير يحتمل العود على النبى صلى الله عليه وسلم او الله وهو الاظهر قوله غياهب جمع غيهب وهو الظلام قوله الهمام اى الملك العظيم الهمة قوله على غرر الفوايد يقال رجل اغر اى شريف وفلان غرة قومه اى سيد قومه وغرة كل شى اوله واكرمه قوله غب تقريب غب الشى عاقبته كذا فى كتب اللغة الا ان البلغا يستعملونه بمعنى عقيب على ما قال فى الكشاف فى سورة البقرة ان الله تعالى كرر تمثيل قصة للمنافقين ليكون ايضاحا غب ايضاح قوله وبالثانيه علم التوحيد سمى علم التوحيد تسمية

للشى

3

للتي باشرف مباحثه قوله والميل الى البدع البدعه الامر
الحدث في الدين الذي لم يكن عليه الصحابه والتابعون
رضوان الله عليهم والاهوا جمع هوى وهو ميلان النفس
الى ما تشتله من غير داعية الشرع قوله لان عنوانهما حثه
الى اخره حاصل الوجهين الاولين ان تسمية هذا العلم
بالكلام من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل والوجه الثالث
ان تسميته به من قبيل اطلاق المسبب والوجه الرابع
والخامس والسادس ان تسميته به من قبل اطلاق اسم السبب
على المسبب والسابع ان تسميته به من قبل اطلاق العام على
الخاص والثامن ان تسميته به من قبيل النقل لمناسبته قوله
ولان مسئلة الكلام اى كلام الله تعالى اللام بدل عن الاضافه
قوله كالمنطق اى كتسمية الفلسفه بالمنطق لانه يورث
قوة في النطق ويحتمل ان يريد ان المنطق اي النوع الخاص
المسمى بهذا الاسم سمي به لانه يورث قوة على النطق في
بقية انواع الفلسفة قوله فاشتد افتقاره الى الكلام

علم الكلام

بجوز ان يكون من اطلاق اسم المسبب وان يكون من اطلاق المتعلق على المتعلق وان يكون من اطلاق المحتاج اليه على المحتاج وعلى السبب

قوله على الادلة القطعية انما اعتبروا في ادلته ذلك لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات وانما العبرة به في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا معنى العقايد الدينية قوله كبر بكسر الباء يستعمل في الكبر بحسب السن وكبر بالضم يستعمل في الكبر بحسب الجسد والجسم قوله قيل موضوع علم الكلام ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث انها في ربقة الحاجة وفيه نظر لان ذات الله تعالى من مسايله كما اخذه ويدل عليه ما قاله الشيخ في اول الهيات الشفا ولا يجوز ان يكون موضوع هذا العلم هو ذات الله تعالى فان موضوع كل علم ما كان مسلما في ذلك العلم او مبينا في علم اخر وعلى التقديرين لا يجوز ان يكون ذاته تعالى موضوع هذا العلم اما انه ليس مسلما فيه فظاهر واما انه ليس مبينا في علم اخر فلانه يبحث في العلوم الحكمية في الالهي

لا الطبيعي والرياضي والخلقي كذا في شرح الطوالع **قوله** الفرق
بين الموجود والوجودي المفهوم المستقل بقوام ذاته في الخارج
ان كان له كون فهو الموجود والا فهو المعدوم والمفهوم الذي
لا يستقل بقوام ذاته ان كان له كون فهو الوجودي والا فهو
العدمي وغير المستقل منه ما علم وجوده كالمحسوسات ومنه
ما علم عدمه كالامتناع ومنه ما اختلف فيه كالنسب والاضافات
والكثير ما يطلق لفظ الوجودي والعدمي على هذا وقد يقال
العدمي ما في مفهومه نفي شي كالعمي والظلمة وان لا امكان
وان لا وجوب والوجودي على ما ليس في مفهومه نفي شي كالبصر
والضوء والوجوب والعدمي بهذا الاعتبار قد يكون نفيا محضا
كالعدم والامتناع وقد يكون مركبا من ثبوتي وسلبي كالعمي فانه
عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا فلا يلزم من كونه
عدميا صدقه على المعدوم لجواز اشتماله على قيد ثبوتي
والمعدوم لا يوصف بالثبوتي ويلزم ان يكون نقيض الوجودي
عدميا بسيطا اي نفيا مجردا كالعدم او مركبا اي من ثبوتي

والامكان

وسلبي كالعمي ونقيض العدمي وجوديا لعدم الواسطة
بين مفهوميهما وما قيل انه لا يلزم ان يكون نقيض العدمي
وجوديا لجواز انتفا العدمي بالقيد الوجودي ولا يلزم من
انتفاء العدمي المركب انتفا العدمي مطلقا لبقا العدمي
البسيط حينئذ كذا في شرح الطوالع قوله قال اهل الحق انما
اضافه م اليه لاشتمال ء قايد هم على مطابقة الواقع قوله
وهو الحكم المطابق اي الحكم النفسي الذي هو مدلول الخبر
مطابق للواقع اي الخارج عن كلام النفس الذي هو الحكم
قوله وقد يفرق بينهما الى اخره اعلم ان الصدق والحق
مشتركان في المورد اذ قد يوصف بكل منهما القول المطابق
للواقع والحقد المطابق له والفرق بينهما ان المطابقة بين الشيئين
تقتضي نسبة كل منهما الى الاخر بالمطابقة كما علم من باب المفاعلة
فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد
كان الواقع مطابقا بكسر البا والاعتقاد مطابقا اي بفتحها فهذه
المطابقة القايمة بالاعتقاد تسمى حقا بالمعنى المصدري ويقال

هذا

هذه دعوى بلا برهان يشيد قولهم ان سلف عقايدهم من النزاع الآن عليها وهذه دعوى بلا دليل

5

هذا الاعتقاد حق على انه صفة مشبهة وانما سميت بذلك لان المنظور اليه اولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا وان نسبت الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا بكسر البا والواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القايمة بالاعتقاد تسمى صدقا ويقال هذا الاعتقاد صدق اي صادق وانما سمي بذلك لتميزها عن اختها قوله حقايق الاشيا اضافة الحقايق الى الاشيا من اضافة العلم الى الخاص كقولهم كل الدراهم وعين الشي قوله وماهيته مابه الشي الماهية لفظة مشتقة عماهو ولهذا قالوا ماهية الشي مابه يجاب عن السوال بما هو كما ان الكمية مابه يجاب عن السوال بكم هو ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقا وحقيقته بل ماهيته اي مايتعقل منه واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد كذا في شرح المقاصد للتفتازاني قوله

كالحيوان الناطق فان الحيوان الناطق باعتبار تحققه
حقيقه الانسان وباعتبار تشخصه هويته **قوله** فان قيل
فالحكم الى اخره اخذ هذا الاعتراض من حقايق لان الحقيقه
حقيقة باعتبار التحقق وهو الثبوت فتكون الحقايق بمعنى
الامور الثابته فيلزم ان يكون الحكم بالثبوت على الحقايق
لغواً لان الثبوت علم قبل الخبر ويمكن اخذه من الاشياء لان
الاشياء هي الموجوده والموجوده هي الثابتة فكانه قال الامور
الثابتة ثابتة **قوله** قلنا المراد ان ما نعتقده حقايق الاشيا
اى الثابت فى اعتقادنا من حقايق الاشيا ثابت فى نفس الامر
وحاصل الجواب ان الثبوت المفهوم من الحقايق الثبوت الذهنى
وبالثبوت المفهوم من الخبر الثبوت الخارجى **قوله** كما يقال واجب
الوجود موجود اي ما نسميه واجب الوجود ونتصوره
واجبا موجود فى الخارج **قوله** ربما يحتاج الى البيان تاكيد
لقوله مفيد لان ثبوت المحمول للموضوع اذا كان محتاجا الى
البيان كان المحمول غير الموضوع وحمل الشي على غيره مفيد ومعنى

احتياجه

6

احتياجه الى البيان بان يقال ما نعتقده حقايق الاشيا او واجب
الوجود لم لا يجوز ان يكون غير ثابت ولا موجود قوله
ليس مثل انا ابو النجم وشعرى شعرى انما لم يكن مثل حقايق
الاشيا ثابته لان المعتبر فى شعرى شعرى من جانب الموضوع
الذات ومن جانب المحمول الوصف بخلاف حقايق الاشيا ثابته
ومعنى قوله شعرى شعرى فى اللطافة والبلاغة واعلم ان عدم
المماثله بين قولك حقايق الاشيا ثابته وبين قولك انا ابو النجم
وشعرى شعرى من حيث اختلاف التاويل لا من حيث الافادة
وعدم المماثله بينهما من حيث الافادة متحققه قوله
متحقق اى حاصل لكل احد على سبيل الضرورة بمعنى انه ثابت
ضرورة فان العلم بتمييز الحلو عن المر والاسود عن الابيض
والحار عن البارد حاصل للعوام بل للاطفال بل للمجانين فانها
تميز بين هذه الامور ومن المعلوم بالضرورة ان العلم بتمييز
امر عن امر يستدعى العلم بحقيقة كل من الامرين المتميزين لان
السابق على غير المكتسب اولى ان يكون غنيا عن الاكتساب واذن

العلم بحقايق هذه المحسوسات حاصل وغني عن الاكتساب
بالضرورة فمن انكر فقد كابر والمراد بالحقايق ههنا
الحقايق التي تكون معرفتها غنية عن الاكتساب وهي التي تكون
معرفتها حاصلة عند الانسان من غير طلب منه وهي اما
محسوسة او غير محسوسة اما المحسوسات فلا يمكن تعريفها
لان تعريفها لو امكن لكان لا بد وان يكون بامور هي اعرف
منها ولسنا نجد عند العقل امورا اعرف من المحسوسات
حتى نعرفها بها واما الامور التي لا تكون محسوسة فكلما
كانت حقايقها مدركة من النفس فالاشتغال بتعريفها يكون
خطأ وضلالا قوله خلافا للسوفسطائية وهم قوم من
حكماء يونان ارتاضوا كثيرا وبالغوا في الهذيان حتى قالوا بعدم
حقايق الاشيا قوله والنفي حقيقة الى اخره فيه بحث
لان لهم ان يمنعوا كون النفي شيا حتى يلزم تحققه اذ لا
عبرة بالعبارة قوله ولا يخفى انه الى اخره يعني الالزام انما هو
للعنادية واما الدليل الثاني الحقيقي عام للفرق الثلاث

فايدة

فايده يقال للعنادية ايضا قد قلتم حقيقة كل شي عند كل
معتقد ما اعتقده فهل لاعتقادكم هذا حقيقة ام لا فان
قالوا نعم فقد تركوا مذهبهم وان قالوا لا حقيقة له فقد
ارتكبوا محالا لان ثبوت حقيقة الشي بما لا حقيقة له امر محال
ويقال للاادرية هل تدرون بانكم لا تدرون فان قالوا نعم
فقد اقروا انهم يدرون وهو نقض مذهبهم وان قالوا
لا ندري فقد اقروا بانهم لا يدرون مذهبهم فلم يبق لهم
كلام ولا دعوى ويقال لهم ايضا هل لقولكم لا ندري حقيقة
ام لا فان قالوا لا فلا يناظروا وان قالوا نعم فقد اثبتوا حقيقة
شي من الاشيا قوله والحس قد يغلط كثيرا قال في المحصل
والحس قد يغلط كما ترى النار البعيدة في الظلمة عظيمة وكما
ترى العنبة في الماء كالاجاصة وكما اذا قربنا حلقة الخاتم
للعين فانا نراها كالسوار وسبب الاشتباه في المثال الاول
هو ان الهوى المتصل بسطح النار تكيف بالنور القابض منها
والحس لبعده لا يفرق بينه وبين النار لا انه ادرك النار

الصغيرة عظيمة فان الحس ما ادرك الا الهوا الموصوف بشعاع
النار و فى المثال الثانى ان الشعاع البصرى لما وقع على سطح الماء
انعطف على العنبه فتنطبع فى زاوية اعظم من الذى تنطبع
فيها اذا لم تكن فى الماء فيجب ان ترى لذلك اعظم و اما الثالث
فلان المرئى كلما كان اقرب من الرائى فانه يرى بزاويه اعظم
و كلما كان ابعد فانه يرى بزاويه اصغر قوله كالاحوال
اي الذى يقصد الحول تكلفا فانه يرى الواحد اثنين بسبب
وقوع الانحراف فى العصبتين او فى احداهما و اما الاحوال
الفطرى فقلما يرى الواحد اثنين لاعتقاده بالوقوف على الصواب
كذا فى شرح المواقف واعلم انه لا حجة لهم فى الاحول والصفراوى
فان حواسهم ليست سليمه قوله و منها بديهيات كالوجود
فانه بديهى و مع هذا فيه خلاف كثير قوله ثم اسباب العلم
السبب فى هذا الفن عبارة عن الشئ الموقوف عليه بحيث يوجد
الموقوف عند وجوده بايجاد الله تعالى على جرى العادة وهى
ترتب الشئ على الشئ دايما وان كان التخلف ممكنا هذا مذهب

الاشعري

الاشعرى وعند المعتزلة وجود الموقوف على الموقوف عليه
بطريق التوليد ومعنى التوليد ان يوجب وجود شى آخر
لحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد توجب حركة المفتاح
فيقولون ان العباد وعن الفاعل بتوسط شى آخر لحركة المفتاح الذى
تصدر عنه بتوسط حركة اليد حصل منه بالتوليد وعند
الحكما وجود الموقوف على الموقوف عليه بطريق الوجوب العقلى
حتى انه يمتنع التخلف فالمعتزلة يقولون باستناد النتيجة
الى النظر وباستناد النظر الى الله تعالى والحكما يقولون باستناد
النتيجة الى العقل الفعال والعقل الفعال يستند الى الله تعالى
بواسطة العقول التسعة فالحكما والمعتزلة يقولون باستناد
النتيجة الى الله تعالى ولكن انتهاء لا ابتداء ويبين فساد قولهم
ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكونها ممكنة
لحدوثها بعد النظر الصحيح قوله وهو صفة يتجلى لها
المذكور الى اخره هذا التعريف منقول عن الشيخ ابى منصور
الماتريدى رحمه الله تعالى واعتمد عليه المتاخرون وقوله

الفعل

كما يدعى فحينئذ تكون النتيجة مستندة الى الله تعالى ابتداء

المذكور اي الذي من شانه ان يذكر سواء كان بالقلب او باللسان
يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلا خلاف
ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي **قوله** صفة اي امر
قايم بغيره توجب اى تلك الصفه لمحلها وهو موصوفها تميزا
خرج به عن الحد ماعدا الادراكات من الصفات النفسانيه
كالشجاعه وغير النفسانيه كالسواد مثلا فان هذه الصفات
تفيد لمحلها تميزا لا تميزا اي هذه الصفات توجب لموصوفها
تميزا عن غيره ولا توجب تمييزا لنفس الاشيا بخلاف العلم واعلم
ان بعضهم قيد قوله تمييزا بقوله في الامور المعنويه ليخرج
عنه ادراك الحواس فانه لا يسمى علما وعند الاشعرى لا يحتاج
الى هذا القيد فان ادراك الحواس علما عنده وقوله لا يحتمل
النقيض اى لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز
وهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز
الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفا وكذا خرج الجهل المركب
لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول

عنه

٩

عنه ما ذكر به من الايجاب او السلب الى نقيضه وخروج
التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قايمة
بمحل متعلقة بشي توجب تلك الصفة عادة كون محلها مميزا
للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز
فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع
على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو لشي
يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشي هو الذي لا يحتمل
النقيض قوله وللتصورات بناء على انها لا نقايض لها لان
المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين
التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان
الا اذا اعتبر ثبوتها لشي وحينئذ تحصل هناك قضيتان
متنافيتان صدقا وكذبا فاذا لم يكن للتصورات نقيض صدق
ان متعلقه لا يحتمل النقيض فاذا تصورنا ماهية الانسان
وحصل في ذهننا صورة مطابقة لها فالتمييز هاهناه وتلك
الصورة اذ لها تمتاز وتنكشف الماهية الانسانية عند النفس

ومتعلق التمييز هي تلك الماهية ولا يحتمل نقيض ذلك التمييز
اذ لا نقيض له وعلى هذا فالعلم بالانسان ليس تلك الصورة بل
صفة توجبها قوله ينبغي ان يحمل التجلي الى اخره فالمعنى انه
صفة تنكشف لمن قامت هي به ما من شانه ان يذكر
انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل
المركب واعتقاد المقلد المصيب لانه في الحقيقة عقدة على
القلب فليس فيه انكشاف تام اي انشراح تنحل به العقدة
واحسن تعريف العلم هو هذا قوله للخلق اي المخلوق
الى اخره يعني ان هذه الاسباب ليست باسباب لعلم الخالق
لتعاليه في ذاته وصفاته عن الاسباب اما الاول فلانه
المبدء لكل ماسواه واما الثاني فلان ذاته لا يطلق عليه اسم
السبب بالنسبة الى صفته تعالى كذا ذكره العلامه التفتازاني
قوله الحواس السليمة جعلها احد اسباب العلم ووجه
كونها سببا للعلم انه اذا ارتسم صورة محسوسة في حاسة
مثلا نحو الشكل في حاسة البصر والحرارة والبرودة في
حاسة

حاسة اللمس جاز تهيئوا النفس للارتسام الى تلك الصورة
وبذلك الارتسام لخلق الله تعالى فيها الادراك بها ايضا من
الانسان والفرس والماء والنار واعلم ان حصر اسباب العلم
فى الثلاثة ان سبب العلم لا يخلو اما ان يكون مركبا من الحس
والعقل او لا والاول هو الخبر الصادق والثانى اما ان يكون
ظاهرا او لا والاول هو الحواس والثانى هو العقل **قوله** بحكم
الاستقراء وهو الحكم على كلى لوجوده فى اكثر جزئياته **قوله**
فان قيل السبب المؤثر الى اخره حاصل السؤال انه ان اريد
بالسبب المؤثر فالمؤثر هو الله تعالى وان اريد السبب الظاهرى
فليس هو الا العقل وان اريد السبب فى الجملة فالحصر باطل
قوله الوجدان هو ما يحصل فى القلب بواسطة الحواس
الباطنة كالعلم بان لنا جوعا وعطشا **قوله** والحدس هو سرعة
انتقال الذهن من المبادى الى المطالب **قوله** قلنا هذا
على عادة المشايخ الى اخره حاصل الجواب ان المراد بالسبب
المفضى فى الجملة **قوله** جعلوا الحواس احد الاسباب اما

الحواس السليمة فلا شك في كونها طريقا لوقوع العلم بها لان وقوع
العلم لحاسة السمع بالمسموعات ولحاسة الشم بالمشمومات
ولحاسة البصر في المبصرات ولحاسة الذوق في المذوقات
ولحاسة اللمس في الملموسات ضروري لا وجه لانكاره واما الخبر
الصادق فهو طريق الى العلم ايضا لان الصدق اخبار عن الشي
على ما هو عليه والاخبار بالشي على ما هو عليه طريق لوقوع العلم
بالمخبر به واما العقل فوقوع العلم به ضروري ايضا لان
العلم بكون الشي اعظم من جزئيه من غير سبق حس وخبر
ليس يقع الا بالعقل وقالت السمنية لا طريق لمعرفة الاشيا
الا بالحس لان قضايا العقل والخبر متناقضة وقالت البراهمة
لا طريق لمعرفة الاشيا الا بالحس والعقل لان قضايا الخبر
متناقضة قلنا لا تناقض في قضاياه لما مر لان العلم بالملوك
الخاليه والبلدان النائية ثابت للناس قطعا ولا طريق
لمعرفة ذلك الا بالخبر وقالت السوفسطائيه ليس شي من هذه
الاشيا سببا لوقوع العلم به وشبهتهم ان قضايا الخبر والعقل
والحس

والحس متناقضه وجوابه قد مرّ فى قوله قلنا غلط الحس
قوله المعلومات الدينيه كالحشر والنشر والصراط وغير
ذلك قوله الحدسيات هى قضايا يحكم بها العقل لحدس
قوى من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين بمشاهدة
القراين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف
تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه
يضئ دايمًا جانبه الذى يلى الشمس وينتقل ضوءه الى مقابلة
الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن ثمة نوره من الشمس
لم يكن كذلك فهى كالمجربات فى تكرر المشاهدة ومقارنة القياس
الخفى الا ان السبب فى المجربات معلوم السببية غير معلوم
الماهية وفى الحدسيات معلوم بالوجهين الا ان الوقوف
يكون بالحدس دون الفكر والا لكان من العلوم الكسبيه
ويفرق بينهما ايضا بان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان
حتى يحصل المراد له بواسطته فان حصول الاسهال من
السقمونيا متوقف على ان يتناوله الانسان حتى يظهر بعده

الاسهال واما الحدس فانه لا يتوقف على فعل يفعله الانسان بل
تحكم به العقل لحدس قوى قوله بمجرد التفات اى تصور الواحد
والاثنين والنصف فى الحكم بان الواحد نصف الاثنين من البديهيات
قوله بان لنا جوعا وعطشا هذا نظير للوجدان وان الكل
اعظم من الجزء نظير للبديهيات وان نور القمر مستفاد من الشمس
نظير للتجربيات وان العالم حادث نظير للنظريات قوله وان كان
فى البعض مراده بالبعض التجربيات والحدسيات فان العقل
انما يحكم بان السقمونيا مسهل الا بعد تكرار المشاهدة
وكذلك فى الحدسيات فان العقل انما يحكم بان نور القمر
مستفاد من الشمس الا بعد المشاهدة سواء كانت مرة او
مرتين وايضا الوجدان اثبات فيها استعانة من الحس الباطن
قوله ضبط وجه انحصار الحواس فى الخمس هو ان الادراك
الحاصل بالحس لا يخلو اما ان لا يختص بعضو معين او يختص
فالاول اللمس والثانى لا يخلو اما ان يكون ذلك العضو المعين
فردا او زوجا فان كان فردا فلا يخلو اما ان يكون ادراكه
بشرط

12

بشرط الملامسة اولا فالاول الذوق والثاني الشم وان كان
زوجا فلا يخلو اما ان يكون القرب المفرط مانعا من الادراك
اولا فالاول البصر والثاني السمع **قوله** واما الحواس الباطنه
خمس هذه الحواس اثبتها الحكما ولم يثبتها الاسلاميون والدليل
على حصرها في الخمس انها اما مدركة متصرفة او الاولى اما مدركه
للصور وهي الحس المشترك او حافظه لها وهي الخيال واما مدركه
للمعاني وهي الوهم او حافظه لها وهي الحافظه والثاني وهي المدركه
المتصرفه هي القوة المتصرفة فاولها الحس المشترك وهو قوة
بها تدرك صور المحسوسات باسرها لان كل ما يدركه
كل واحد من المشاعر الحسية الظاهرة تتادى صورتها اليه
فانا نحكم على هذا المحسوس بانه ابيض طيب الرايحه حلو والحاكم
يجب ان يحضره المحكوم عليه وبه فلا بد فينا من قوة تدرك
صور المحسوسات جميعا والا لما امكننا الحكم بذلك وتلك
القوة هو الحس المشترك لما ذكرنا ومحل هذه القوة البطن الاول
من الدماغ وثانيها الخيال وهي قوة تحفظ صور المحسوسات

فقط اولى ما ذكره

بعد غيبوبتها عن الحس وهذه القوة غير الحس المشترك لان ادراك
الصور غير حفظها ومحل الخيال من جزء البطن الاول من الدماغ
وثالثها القوة المتوهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ومحلها اخر البطن
الاوسط ورابعها الحافظة وهي قوة تدرك ما يحفظه الوهم
وتسمى المتذكرة ومحلها البطن الاخير وخامسها القوة المتصرفة
وهي التي من شانها التحليل والتركيب بين الصور الماخوذة من
الخيال تارة وبين المعاني الماخوذة من الحافظة اخرى كما يتصور
انسانا عديم الراس وهو التحليل وكما يتصور انسانا ذا راسين
وهو التركيب وتسمى هذه مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة
ان استعملها الوهم والمراد من الاستعمال ان يتصرف القوة
بواسطتها في المدركات ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ
اعني مقدم البطن الاوسط لتكون واسطة بين الصور والمعاني
والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال العقل
بخللها اي اذا عرض فساد لعضو من الاعضاء المذكورة اختل من

تلك

تلك القوة المختصة به وانما اثبت الحكما هذه الحواس
بناء على ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا واحد فاول
المبدع اى الصادر من الله هو العقل الاول ثم صدر
عن العقل الاول العقل الثاني ثم عن الثاني الثالث وهلم
جرا الى العقل العاشر الذى لا يصدر عنه عقل ويسمى
العقل الفعال والنفس الناطقة لما كانت واحدة لا يصدر
عنها الا واحد او قالوا انما تدرك الكليات لا الجزئيات
فاحتاجوا الى اثبات هذه القوى لادراك الجزئيات
اولا ثم تدركها النفس بواسطة تلك القوى وانطباع صور
الجزئيات في هذه القوى لا في النفس لانا لو تصورنا مربعا
له جناحان كل منهما مربع ايضا وتصورت النفس به لزم
تغاير محل الجناحين فيلزم انقسام النفس به وهو محال
والحق عندنا ان المدرك للصور والمعاني الحافظ
المركب المحلل هو النفس يسمى حسا مشتركا وخيالا ووهما
باعتبارات وهذه الاعضا الآت قوله السمع وهي قوة

الى اخره وسبب ادراك السمع المسموعات وصول الهوا المتموج
اي المنضبط بين قارع ومقروع الى الصماخ يشبه تموج الما
اعني الامر الحاصل بالتداول بتصدم بعد صدم وسكوت
بعد سكون وهذا التموج انما يحدث بسبب قرع عنيف
وهو الامساس العنيف او قلع عنيف وهو التفريق العنيف
والدليل على ان القلع والقرع علة التموج الموجب للصوت
الدوران فانه تحدث التموج بحدوثهما وينعدم بعدمهما
وكذا الكلام والصوت والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج
اي موجود في تموج الهوا الحامل له الى الصماخ والدليل على ان الحامل
للصوت هو الهوا انه اذا وضع شخص طرف انبوبة على صماخ
انسان وتكلم فيها لم يسمع الا ذلك الشخص الموضوع في اذنه طرف
الانبوبة دون الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم لان هوا
تلك الانبوبة ليس حاصل لهم وقيل ان الصوت لا وجود له
في الهوا المتموج الخارج عن الصماخ بل انما يحدث الصوت في
السامعة عن ملامسة الهوا المتموج للصماخ ورد بانه لو كان
كذلك

كذلك لما علمنا جهة اذ يمتنع ان ندرك جهة ما لا وجود له في
الخارج واما الصدا فهو صوت يحصل من انصراف هوا متموج
عن هيئته وشكله ويكون الانصراف من جبل او جدار املس
بسبب مقاومتها للهوا المتموج الموجب لرجوع ذلك المتموج
على هيئته قوله يدرك بها الاصوات الصوت قرع تحدث
في الهوا من تصادم الاجرام بعضها البعض وذلك ان الهوا
لشدة لطافته وخفة جوهره وسرعة حركات اجزايه يتخلل
الاجسام كلها فاذا صدم جسم جسما آخر انسل ذلك الهوا
من بينهما وتدافع وتموج الى جميع الجهات وحدث من حركته
شكل كري فاتسع كما تتسع القارورة من نفخ الزجاج فكلما
اتسع ذلك الشكل ضعفت قوته وحركته وتموجه الى ان يسكن
ويضمحل فمن كان حاضرا من الناس وساير الحيوانات الذي
له اذن بالقرب من ذلك المكان تموج ذلك الهوا الحركة ودخل
في اذنيه وبلغ الى الصماخية في موخر الدماغ وتموج ايضا ذلك
الهوا الذي هناك فتحس عند ذلك القوة السامعة بتلك الحركة

ثم ان كل صوت فله نغمة وصيغة وهيئة روحانية خلاف
صوت آخر وان الهوا من شرف جوهره ولطافة عنصره لحمل
كل صوت بهيئته وصيغته وتحفظها لئلا تختلط بعضها ببعض
فتفسد هياتها الى ان يبلغها الى اقصى مدى غاياتها عند
القوة السامعة لتوديها الى القوة المتخيلة التي مسكنها مقدم
الدماغ وذلك تقدير العزيز العليم قوله والبصر الى اخره
اعلم ان محل القوة الباصرة هو الروح المصبوب في العصبتين
ويسمى الروح الباصر وكيفية انصبابه في العصبتين متوقف
على معرفة مبداه ومبدا اصله من الباطن وذلك ان الغذا
اذا استقر في الباطن طبخته الطبيعة وهي القوة الالهية فيرتقي
منه بخار فيصل الى الكبد ويصير فيها دمًا غليظا ويسمى حينئذ
الروح الطبيعي فيصعد منه بخار في عرقين يسميان الشرايين
فاذا وصل ذلك البخار القلب يصير فيه دمًا الطف واصفى
من الاول ويسمى حينئذ الروح الحيواني ثم تعمل فيه الطبيعة
ايضًا فيرتقي منه بخار الى الدماغ في عرقين يصعدان من القلب

الى

15

الى الدماغ فاذا وصلا قلة الدماغ انقسما اقساما شتى ثم اتصلت
تلك الاقسام وانضم بعضها الى بعض فصار منها غشا غليظ
ثم تفرع من ذلك الغشا عروق ادق ما فيه واكبر وانقسمت
تلك العروق اقسام شتى ثم اشتبك بعضها ببعض وصار منها
غشا رقيق يشبه شبكه الصياد ومنفعة هذين الغشا بين
تلطيف الروح الذى صعد فى العرقين المنفسين وذلك
ان الروح الحيوانى الذى صعد يدور فى الغشا الاول الغليظ
ويلطف فيه ويرق ثم يهبط الى الغشا الشبكى الذى دونه ويدور
فيه ايضا حتى يلطف هناك ثم تهبط فى الوعاين اللذين فى مقدم
الدماغ ويمكث هناك حينًا ويلطف وتنفى الطبيعة عنه ما
يخالطه من الفضول الى المنخرين ويقال له حينيذ الروح
النفسانى ثم ينصب بخارًا لطيفا شفافا صقيلًا حينيذ فى العصبتين
المجوفتين الناشيتين من جانب بطن الدماغ المقدم ويسمى الروح
الباصر فاذا انشالم يمضيا على الاستقامة بل يتعوجان فى جوف عظم
الراس وتتصل احداها بالاخرى بالقرب من المنخرين حتى يصير

ثقباهما ثقبا واحدا ابدليل انك اذا غمضت احدى عينيك
وصرفت همتك الى المفتوحة رايت الثقب قد اتسع ونظرت
بالمفتوحة نظرًا لم يكن قبل ولذلك يكون نظر من فقد احدى
عينيه بالاخرى قويا وكذلك من اراد النظر الى الشي اللطيف
تعمد الطبيعة من تلقاء نفسها الى تغميض احدى العينين
والتحديق بالاخرى فيكون نظره بها اقوى والفايدة في
اشتراكهما ما ذكرت من انه فقد احدى عينيه ينتقل النور
الى الاخرى وقد ذكر قوم ان لهذا الاتصال يكون حاسه الشم
ثم يفترقان بعد اتصالهما حتى انها يصيران على شكل الحا
اليونانية هكذا X ثم تذهب كل عصبة منهما الى العين
المحاذية لمبدء منشاها من الدماغ العصبة اليمنى للعين
اليمنى واليسرى لليسرى من غير ان ينقص من قوتها شيء
وهو عصب لين وكلما بعدتا عن الدماغ صلب خارجهما
فقط شيا يسيرا واما داخلها فانه يبقى على حاله وانتهتا وهما
الى الرطوبة الزجاجيه وهي كالزجاج الذايب ولونها ابيض

وهي

16

وهي الحدقة وتسمى ايضا الرطوبة الجليدية لشبهها بالجليد في الصفا
فبذلك الروح الباصر تكون الابصار اتفاقا ثم اختلف الناس بعد
ذلك في كيفية الابصار هل هو بانطباع صورة المرئي في الرطوبة
الجليدية من غير خروج شعاع من العين كما سياتي او لخروج
شعاع من العين يتصل بالمرئي ثم افترق القايلون بالشعاع
فرقتين فحصل من ذلك ثلاثة مذاهب الاول مذهب ارسطو
واتباعه من الطبيعين كابن سينا وغيره قالوا انما يحصل الابصار
بانعكاس صورة المرئي بواسطة الهوا المشف الذي لا لون له فلا
يستر ما وراه واذا انعكست صورة المرئي بواسطة الهوا المذكور
الى الرطوبة الجليدية انطبعت في جزء منها وليس المراد بالانعكاس
انتقال الصورة عن شي الى الرطوبة المذكورة بل انما هي حاصلة
عن واهب الصور لاستعداد تحصل بالمقابلة وكيفية ذلك الانعكاس
انه يرتسم فيما بين الناظر وبين المرئي شكل مخروط متوهم لا
وجود له اصلا يكون راسه وهو زاويته عند الباصرة وقاعدته
وهو اسفله سطح المرئي وهولا لا يقولون بخروج شعاع اصلا

ثم قالوا والدليل على هذا انا نرى الشئ القريب منا اعظم من الشئ
البعيد و ذلك لان المرئى كلما كان ابعد كانت الصورة المنطبعة
فيها اصغر من المنطبعه فى الزاوية التى يكون المرئى اقرب فلا
جرم نرى القريب عظيما والبعيد صغيرا وما ورد على هذا المذهب
من استحالة انطباع العظيم كالسما مثلا فى الصغير وهو الرطوبة
الجليدية اجيب عنه بان الممتنع انطباع العظيم لا صورته واعلم
ان الانعكاس ليس بمجرد الانطباع والا لزم روية الشئ شيئين
لانطباعه فى جليدى العين وليس كذلك بل يتادى الشبح في
العصبتين المجوفتين الى ملتقاها بواسطة الروح الذى فيهما
والمذهب الثانى وهو مذهب جمهور الرياضيين انه تخرج
من الحدقة جسم شعاعى بواسطة صفا الهوا يمتد من الحدقة
الى المرئى وتخرج هذا الشعاع حال خروجه متسع وكلما امتد
استدق حتى تكون جملته من اوله الى اخره على هيئة شكل مخروط
محقق لا متوهم راسه على العين وقاعدته على المرئى فما كان
من المرئيات قريبا من الرائى وافق المتسع من ذلك الشعاع
فيراه

فيراه الرائى على المقدار الموجود عليه المرئى فى نفسه وماكان
من المرئى فى نهاية البعد وافق طرف الشعاع المستدق منه فيراه
على ذلك صغيرا وما كان من المرئى ليس مقابلا لبصر الرائى
لم يدخل فى طريق ذلك الجسم الشعاعى فان كان قريبا من الرائى
شيء من المرئيات ابصره بعرض وراء عن جنب فان ادار الرائى
حدقته الى ذلك المرئى دخل فى طريقه الروح فابصره بصرا
تاما فالبصر لا يبصر على هذا الا ما كان بحذائه او ما يقابله
وامكن دخوله فى شعاعه وكان هذا الشعاع للمبصر عما يحس
بها الموجودات ثم اختلف القايلون بالشعاع على وجوه ثلاثه
الاول ان ذلك المخروط مصمت لا جوف له الثانى انه ملتيم من
خطوط مستقيمه شعاعيه هى اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها
عند مركز البصر واخرها يتصل بسطح المرئى والثانى انه تخرج
من العين جسم شعاعى لا على هية مخروط بل تخرج جسما شعاعيا
دقيقا كانه خط واحد مستقيم ينتهى الى البصر ثم يتحرك على
سطحه حركة سريعه جدا فى طول المرئى وعرضه فيحصل

الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا راى
وجهه فى المراة فليس ذلك لانطباع صورته فى المراة والا
لكانت منطبعة فى موضع معين منها ولم تختلف باختلاف
امكنة الرائى من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين
الى المراة ثم انعكس منها الصقالتها الى الوجه وههنا
مذهب اخر وهو انه ليس لخروج من العين شعاع لكن
الهوى الذى بينهما وبين المرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى فيها
ويصير ذلك الة فى الابصار وربما كان هذا ايضا مبنيا
على الشعاع والله اعلم قوله يدرك بها الاضوا الاضوا غنية
عن التعريف واختلفوا فى ان الضوء جسم ام لا فذهب
المحققون الى انه ليس بجسم بل هو كيفية مبصرة وقيل اشفا
ينفصل عن الجسم المضىء لذاته ويتصل بالجسم المستضىء
لان الاضوا متحركة بدليل انحدارها من الكواكب وبدليل
انعكاسها عما يقابل المضى لذاته الى غيره والانحدار والانعكاس
حركة فالاضوا متحركة وكل متحرك جسم فالاضوا اجسام
واما

جسم م

واما الظلمة فهي عدم النور عما من شانه ان يكون منيرا اي عدم
الضوء عما من شانه الضوء فيكون التقابل بين الضوء والظلمة
تقابل العدم والملكة وقيل الظلمة كيفية وجودية تمنع الابصار
فيكون التقابل بينهما تقابل الضدين ومنع هذا بانه لو كان
كذلك لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا بقربه ولا يرى ما
حول تلك النار ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الابصار
واللازم باطل ولقايل ان يقول الظلمة كيفية تمنع الابصار
اذا كانت محيطة بالمرئي وما ذكرتم محيط بالرائي دون المرئي
فلا يتجه النقض **قوله** والالوان قال الامام هو بانواعه متصور
تصورا اوليا فلا يمكن تعريفه وما يذكر من تعريف السواد
بقولهم هو القابض للبصر ومن تعريف البياض بقولهم
هو المفرق للبصر فذلك تعريف للشيء بما هو اخفى منه وقيل
انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض تخيل من مخالطة
الهوا للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور
المسحوق وشق الزجاج الثخين فان كلا منها يرى ابيض بسبب

تركيبها من اجزا شفافه صغار خالطها الهوا ونفذ فيها
دون مزاج يقتضيه فلا يكون البياض لونا حقيقيا والسوا
يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمقه واجيب
عن هذا القول بان ما ذكرتم من مخالطة الهوى للاجسام الشفافة
وكثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه قد يكون ايضا سببا
لحدوث السواد والبياض اي يكون لحدوث السواد
والبياض اسباب منها ما ذكرتم فلا يلزم من ذلك ان لا
يكون السواد والبياض من الالوان الحقيقيه ولين سلمنا
ان البياض حصل من مخالطة الهوا للاجسام ليس لونا حقيقيا
لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض لونا حقيقيا وانما يلزم
ذلك لو انحصر سبب حصول البياض فيما ذكرتم وهو
ممنوع او البياض حشي فيما لا يعقل فيه ذلك الاختلاط
المذكور كالبيض المسلوق فانه حشي فيه البياض وليس ذلك
بمخالطة الهوائية لانه يصير بعد الطبخ اثقل مما قبله
فصار كثيفا وقل مخالطة الهواله وكلبن العذرا وهو دوا

كاللبن

كاللبن الرايب لعل من خل يطبخ فيه المرداسنج وذلك الدوا يجف بعد الابيضاض وجفافه بعد الابيضاض دليل على ذلة الهوائية فيه فالحق انها كيفيتان قايمتان بالجسم في الخارج والمشهور ان اصل الالوان السواد والبياض وقيل الاصل هما والحمرة والخضرة والصفرة وحقيقة الحال غير معلومة فيجب التوقف **قوله** والاشكال الشكل هو هيئة ما احاط به حد او حدود **قوله** والمقادير هي الخط والسطح والجسم التعليمي وذلك ان الكم المتصل على قسمين قار الذات اي ثابت الاجزاء المفروضة وغير قار الذات اي لا تجتمع اجزاوه في الوجود كالزمان فان فيه جزا يكون حدا مشتركا بين ساير الاجزاء كالحال فانها نهاية الماضي وبداية الاستقبال وليس اجزاوه مجتمعة في الوجود لانقضا على سبيل التجدد والتصرم والقار الذات هي الخط والسطح والجسم التعليمي وهي المقادير فالمقدار ان انقسم في جهة واحدة اي جهة الطول فهو الخط وبه ينتهي السطح كما ان

بحث المقادير

الخط ينتهى بالنقطه وان انقسم فى جهتين اى جهتى الطول
والعرض فهو السطح ويقال له البسيط ايضا وبه ينتهى الجسم
وان انقسم فى الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمى ويقال
له الثخين ايضا والثخن اسم لحشو ما بين السطوح فعلى هذا
يكون معنى الثخين ذو حشو بين السطوح وهذا لا يكون
الا جسما والثخن ان اعتبرته نزولا فعمق كما فى الما وان
اعتبرته صعودا فسمك كما فى البيت وقد يطلق العمق على
البعد المقاطع والعرض لا على البعد المقاطع للطول فقط للطول
وقد يطلق العمق على نفس الثخن ايضا والطول هو البعد
المفروض اولا وقيل الطول اطول الامتدادين المتقاطعين
فى السطح من غير اعتبار تقدم وتاخر وقيل الطول الامتداد
كيف ما كان والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقيل
هو اقصر الامتدادين المتقاطعين فى السطح فالطول والعرض
والعمق كميات ماخوذة مع اضافات فان البعد كمية فاذا
فرض ابتدا او انه اطول بالنسبة الى امتداد اخر فهو
طول

20

طول واذا فرض ثانيا اوانه اقصر من امتداد اخر فهو عرض
وان فرض انه متقاطع للطول والعرض فهو عمق وقال المتكلمون
المقادير ليست بموجودات في الخارج حتى يكون زايدة على الجسم
بل هي اما نفس الجسمية او جزء الجسمية بناء على ان الجسم مركب
من اجزاء لا تتجزى لان الاجزاء الذي لا تتجزى ان انضم
بعضها الى بعض في الجهات الثلاث اى الطول والعرض
والعمق فهي الجسم وان انضم بعضها الى بعض في جهتين
فهو السطح وهو جزء الجسم وان انضم بعضها الى بعض
في جهة واحدة فهو الخط وهو جزء السطح فظهر ان المقادير
اما نفس الجسم او جزؤه وليست امورا زايدا على الجسمية
حالا فيه والا يلزم انقسام المقادير بانقسام الجسم الذى هو
محلها فيلزم انقسام السطح في الجهات الثلاث كانقسام الجسم
فيها ويلزم انقسام الخط في الطول والعرض لانقسام السطح
فيها لكونه حالا في السطح فينقسم الخط عرضا والسطح
عمقا فان قيل لا نسلم ان المقادير تنقسم بانقسام محلها

الذي هو الجسم وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها في الجسم
حلول السريان لكن المقادير ليست من الاعراض السارية فلا
يلزم من انقسامها انقسام المحل وهو الجسم اجيب بان المقادير
من الاعراض السارية ولنبين مثلا في السطح فنقول السطح مثلا
من الاعراض السارية لانه حال في الجسم وحينئذ ان لم
يكن حاصلا في شيء من الاجزاء الجسم فلا يكون حاصلا في الجسم
مفروض وان كان حاصلا في شيء من اجزاء الجسم فاما ان
يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء فيقوم العرض
الواحد بالمحال الكثيرة وانه محال واما ان لا يوجد السطح
بتمامه في كل واحد من الاجزاء بل يوجد في كل واحد من
الاجزاء شيء من السطح وهو المعني بحلول السريان فيلزم قسمة
السطح وهو المطلوب وانما قيد الاجزاء بالمفروضة لانه لو لم
يقيدها بذلك لكان للمعترض ان يقول لا نسلم وجود الاجزاء
في الجسم حتى يلزم ما ذكرتم فقيدها بالمفروضة ليكون متفقا
اذ المعترض ايضا قايل بالاجزاء المفروضة واحتج الحكماء

على

٢١

على ان المقادير زايد على الجسمية بان الخطوط والسطوح صفات
الجسم التعليمي اى قايمة به والجسم التعليمي تارة يتخلخل وتارة
اخرى يتكاثف والتخلخل هو ازدياد مقدار الجسم من غير
ضم شى اليه من خارج كانتقال الماء من الجمود الى الذوبان
والتكاثف هو انتقاص الجسم من غير فصل عنه كانتقال
الماء من الذوبان الى الجمود فيزيد مقداره بالتخلخل وينقص
بالتكاثف والجسم الطبيعي باق فى الاحوال على طبيعته النوعية
والمتغير الى الزيادة والنقصان غير الباقى فى الحالين فلا
يكون الجسم التعليمي جوهرا بل يكون عرضا قايما بالجسم
الطبيعي واذا كان عرضا فصفاته اولى بان تكون اعراضا
واجيب عنه بمنع المقدمات اى لا نسلم ان السطوح والخطوط
من صفات الجسم التعليمي لم لا يجوز ان تكون من صفات
الجسم الطبيعي سلمناه لكن لا نسلم ان الجسم التعليمي يتخلخل
ويتكاثف لان التخلخل والتكاثف مبني على وجود الهيولى
وسنبطله قوله والحركات هذا يصح ان فسرنا الحركة بالانتقال

من حيز الى آخر وهو المعتمد وان فسّر بمعنى يوجب تحرك
الذات فليست محسوسة **قوله** والحسن والقبح هو المعنى الملايم
للطبع والقبح عكسه **قوله** والشم الى اخره قال قوم بتنفس الدماغ
تكون حاسة الشم يدرك بها الروايح والروايح الموافقة للمزاج
تسمى روايح طيبه كرايحة المسك وما اشبهها والروايح المخالفة
للمزاج تسمى روايح منتنه وقد يقال رايحه حلوه ورايحه حامضة
باعتبار ما يقارنها من المطعوم وسبب الاحساس بالروايح وصول
الهوا المتكيف بكيفية ذى الرايحه الى الخيشوم وقيل ادراك
الروايح بسبب وصول الهوا المختلط بجزء تحلل من ذى الرايحة
ومنع هذا القول بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه
على الدوام ما ينتشر الى مواضع تصل اليها الرايحه **قوله** والذوق
الى اخره اعلم انه يشترط فى الرطوبة اللعابيه المخالطة للطعوم
ان يكون خاليه عن مثل طعم المذوق او ضده فان لم يكن المذوق
يتحلل منه شي حتى تخالطه الرطوبة لم يعرف طعمه كالفضه
والذهب وشبههما وتجوز ان يحصل الاحساس بدون توسط

الرطوبة

22

الرطوبة اللعابية فكون الاحساس بمجرد الملامسة من غير واسطة

قوله واللمس وهي قوة منبثة الى اخره اعلم ان احتياج الحيوان
الى الملامسة اشد من احتياجه لساير الحواس والدليل عليه
من وجوه الاول ان لمزاج كل حيوان حدا من الحرارة
والبرودة لو زاد عليها او نقص لما بقي حيا والحكمة في خلق اللامسة
ان الحيوان اذا ادرك باللامسة ان الحر والبرد ازداد
على القدر اللايق بمزاجه فرّ عنه ليلا يفسد مزاجه فالمقصود
من خلق اللامسة هو ان يتمكن الحيوان بها من دفع المضار
المهلكة ومن خلق ساير الحواس ان يتمكن بها من طلب النافع
المكمل فلاجرم كان احتياجه الى اللامسة اشد من احتياجه
الى غيرها الثاني ان اللامسة حاصلة في جميع البدن واما
غيرها فكل واحدة مختصة بعضو معين وهذا يدل على
ان الاحتياج الى اللامسة اشد الثالث انه متى بطلت اللامسة
عن جميع الاعضاء بطلت الحياة وليس اذا بطلت ساير القوى فقد
بطلت الحياة وهذا يدل على ان الحاجة الى اللامسة اشد قوله

يدرك بها الحرارة والبرودة هما من اظهر المدركات وابينها فلا
حاجة بنا الى تعريفها ثم الحرارة جنس لثلاثه انواع الاول الحرارة
النارية والثانى الحرارة التى فى بدن الانسان وهى الحرارة
الغريزية والثالث الحرارة الفايضه عن الاجرام السماوية كحرارة
الشمس فتكون كل واحدة منها مغايرة للاخرى بالنوع وقد تحدث
الحرارة بالحركه ودليل الحدوث التجربة واما البرودة فقيل
عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا فلا تكون البرودة
كيفية ثبوتيه ويكون التقابل بينها وبين الحرارة تقابل العدم
والملكة ومنع هذا القول بان البرودة كيفيه محسوسة فلو
كانت عبارة عما ذكرتم فالمحسوس اما عدم الحرارة او نفس الجسم
وكل منهما باطل لان المحسوس ليس عدم الحرارة اذ العدم لا
تحس به ولا الجسم ايضا والا لكان الاحساس بالجسم احساسا
بالبرودة لكون البرودة نفس الجسم لكنا ندرك الجسم دون
البرودة كالجسم الحار مثلا فتعين ان تكون البرودة زايدة
على نفس الجسميه ووجوديه فثبت ان التقابل بينهما تقابل التضاد

قوله

23

قوله والرطوبة قال الامام انها البلة المقتضية لسهولة الالتصاق
بالغير مع سهولة الانفصال منه كما في الماء فان قيل لو كانت الرطوبة
عبارة عما ذكرتم يكون العسل ارطب من الماء اذ العسل الصق
بالجسم من الماء قلنا ان العسل وان كان الصق من الماء الا انه
ينفصل عما التصق به بعسر وهو مناف للرطوبة اذ هي عبارة
عن سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال وتلك في الماء اكثر
على ان شدة الالتصاق ليست عبارة عن الرطوبة بل الرطوبة
عبارة عن سهولة الالتصاق والماء اسهل التصاقا من العسل
لان غمس الاصبع في الماء اسهل من غمسها في العسل والرطوبة
غير السيلان لان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام
متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا
واليبوسة مقابلة للرطوبة فكما ان الرطوبة عبارة عن البلة
فاليبوسة عبارة عن الجفاف قوله ونحو ذلك اشارة الى الخفة
والصلابة فالخفة قوة تحس من محلها بواسطتها مدافعة
صاعدة كما يحس في الزق المنفوخ المحبوس تحت الماء قسرا

والثقل قوة تحس من محلها بواسطتها مدافعة هابطة كما
في الحجر المسكن في الجو قسرا والصلابة عبارة عن ممانعة الغامز
واللين عبارة عن عدم ممانعة الغامز فيكون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة واللين كيفيتان وجوديتان
يقتضيان ممانعة الغامز وعدمها والملامسة عبارة عن
كيفية تابعة الاستوا وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن كيفية
تابعة لعدم استواء وضع الاجزا بان يكون بعضها ارفع
وبعضها اخفض **قوله** هل يجوز ذلك ففيه خلاف قال
الشيخ العلامة ابو منصور الماتريدي قدس الله سره وابو
اسحق الاسفرايني بعدم الجواز واختاره جمهور الحكما
والحق الجواز اذ لا يلزم على تقدير ذلك محال **قوله** فان قيل
اليست الذايقة الى اخره يجوز ان يكون اعتراضا على قوله
لا يدرك به ما يدرك بالحاسة الاخرى او على قوله اولا ان الله
سبحانه قد خلق كلا من الحواس لادراك اشيا مخصوصة **قوله**
والخبر الصادق الى اخره فان قيل اليس تحصل الغنية عن ذكر

الخبر

24

الخبر بالحواس لما انها سبب الخبر لكونه من المسموعات فيتناوله
حينئذ السمع الذى هو من جملة الحواس اجيب بان المراد
من سببية السمع للعلم كون السمع سببا للعلم بنفس المسموع
او بوجود ما يقوم به ذلك المسموع كالعلم بصوت الحيوان
عند اسماعه منه وبوجود الحيوان القايم هو به ومن
سببية الخبر كونه سببا للعلم بمدلول السمع **قوله** فان
الخبر كلام يكون لنسبته خارج اى لنسبته الحكمية خارج
وهى الحكم الموجود فى النفس الذى دل على لفظ الخبر والمراد
بالخارج الخارج عن كلام النفس الذى تعلق به كلام النفس
بالمطابقة وان لا مطابقة مثلا قولنا زيد قايم فانه يدل
على الحكم الموجود فى النفس وهو اسناد القيام الى زيد
بالاثبات ويسمى هذا الحكم كلام النفس والنسبة الحكمية
وهو متعلق بامر اخر من حيث المطابقة وان لا مطابقة
ويسمى ذلك الامر النسبة الخارجية فيدخل فى هذا
التعريف مثل طلبت القيام فانه قد حكم فى النفس بنسبة

حكمية لها خارجي وهو نسبة طلب القيام الى المتكلم في زمان ماض
وهذه النسبة خارجة عن الكلام النفسي تعلق بها الحكم
النفسي بخلاف قم فانه متعلق بالحكم النفسي وليس له متعلق
خارجي وقوله تطابقه تلك النسبة اي تطابق تلك
النسبة الحكمية الذي هي مدلول لفظ الخبر ذلك الخارج
بان تكون ثبوتيه والنسبة التي بين الطرفين في الخارج
ثبوتيه او تكون سلبية اولا تطابقه بان تكون ثبوتيه
والتي في الخارج سلبيه او العكس وقال في المطول قوله فان
الخبر كلام يكون لنسبته خارج في احد الازمنة الثلاثه
اى يكون بين الطرفين في الخارج نسبه ثبوتيه او سلبيه
تطابق تلك النسبه ذلك الخارج بان يكونا ثبوتيين او سلبيين
اولا يطابقه بان تكون النسبة المفهومة من الكلام ثبوتيه
والتي بين الطرفين في الخارج والواقع سلبيه او بالعكس فخرج
الانشا فانه ليس لنسبته خارج كذلك والتحقيق ذلك ان الكلام
اما ان تكون نسبته بحيث تحصل من اللفظ ويكون اللفظ

موجدا

25

موجدًا لها من غير قصد الى كونه دالًّا على نسبة حاصلة
في الواقع بين الشيئين فهو الانشا او تكون نسبة بحيث
يقصد ان لها نسبة خارجية تطابقه اولا تطابقه وهو
الخبر فاذا قلت ابيع واردت به الاخبار الحالي فلابد له
من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ تقصد مطابقته
لذلك في الخارج بخلاف بعت الانشائي فانه لا خارج له
يقصد مطابقته بل البيع يحصل في الحال بهذا اللفظ
وهذا اللفظ موجد له ولا يقدح في ذلك ان النسبة من
الامور الاعتبارية دون الخارجية فلا وجود لها في الخارج
كما هو احد المذهبين للفرق الظاهر بين قولنا القيام
حاصل لزيد في الخارج وقولنا حصول القيام لزيد امر
متحقق موجود في الخارج فانا لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن
وحكمه فالقيام حاصل له وهذا معنى وجود النسبة
الخارجية انتهى وقال السيد الجرجاني في حاشيته على المطول
قوله للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في

الخارج وحصول القيام له امر متحقق موجود في الخارج

اقول لا خفا انك اذا قلت زيد موجود في الخارج فقولك مطابقا للواقع كان قولك في الخارج ظرفا لوجود زيد لا لزيد في نفسه ولا ارتياب ايضا ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده فظهر ان الموجود الخارجي ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد لا ظرفا لنفسه كوجوده وانّ صدق قولنا زيد موجود في الخارج لا يستلزم صدق قولنا وجود زيد موجود في الخارج فهكذا نقول الخارج في قولك القيام حاصل لزيد في الخارج ظرف لحصول القيام لزيد ووجوده له ولا شك ان وجود شي لغيره فرع وجوده في نفسه فيكون القيام امرا موجودا في الخارج وموجودا فيه لزيد واما حصول القيام له فليس موجودا خارجيا لان الخارج ظرف لنفس الحصول لا لتحققه ووجوده فالفرق ان الخارج في القول الاول ظرف للحصول نفسه ولا يستلزم ذلك وجوده فيه وفي الثاني ظرف لوجود الحصول وتحققه وهو معنى

كونه

26

كونه موجودا خارجيا ونحن اذا قلنا نسبة خارجية اردنا
بها ما كان الخارج ظرفا لنفسها كالوجود الخارجي لا ما كان الخارج
ظرفا لتحققها وحصولها كالموجود الخارجي وقد عرفت
ان صدق الاول لا يستلزم صدق الثاني فاتضح الحال واندفع
الاشكال واما قوله فانا لو قطعنا النظر الى اخره فمستدرك
في البيان الا ان يتعسف ويقال معناه ان حصول القيام لزيد
في الخارج امر نجزم به قطعا ولا نشك فيه اصلا بخلاف كون
حصول القيام له امرا متحققا في الخارج فانه لا نجزم به فيكون
اشارة اجمالية الى ما فصلناه وربما يجاب عن اصل السوال
بان ليس المراد بالخارج هاهنا ما يرادف الاعيان ليتجه ان النسب
امور اعتبارية لا وجوديات خارجيات بل المراد خارج النسبه
الذهنية التي دل عليها الكلام والله اعلم انتهى كك مـه قوله
الخبر المتواتر التواتر لغة هو التتابع واصطلاحا خبر جمع
يفيد بنفسه العلم بصدقه واختلف في اقل عدد المخبرين
فيه فبعضهم حصره في اربعة وبعضهم في خمسة وبعضهم

في سبعة وبعضهم في عشرة وبعضهم في اثني عشر وبعضهم
في اربعين وبعضهم في سبعين وقال بعضهم غير منحصر في عدد
مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده بان يحيل العادة
ان يقع ذلك منهم اتفاقا ويكون ذلك من اول السند
الى اخره وان ينتهي ذلك الى الاخبار عن محسوس فلا يرد ان
الفلاسفة اجمعوا على قدم العالم وتواتر ذلك عنهم ولم يفد
العلم لانهم مستندون في عدم حدوث العالم الى العقل
لا الحس فلم يحصل اصل الضروري وانتفى ان يكون ضروريا
قوله لا يتصور بالبناء للمفعول اي يتعقل وهو من المتعدي
تقول تصورت الشي فهو متصور اي حصلت له صورة في عقلي
اعم من ان يكون له صورة موجودة اولا كبحر زيبق واما
يتصور مبنيا للفاعل فمعناه يتحقق ويوجد وهو من القاصر
تقول تصورت الشي اي تحققت صورته في الخارج والقضية
على هذا اخص لان كل ما وجد فهو ممكن وليس كل ما امكن
وجد هذا عند الايجاب واما عند السلب فينعكس الامر

فيصير

27

فيصير لا يتصور بالضم اخص لانه نقيض الاعم وهو اخص من
نقيض الاخص فلا شئ مما لا يتصور العقل بكاين خلاف ما
لم يتصور بالفتح فانه قد يتصور العقل كبحر زيبق فلو كان
الفعل هنا بالفتح لكان المعنى انه لم يوجد تواطؤهم على الكذب
وحينئذ ربما يكون ذلك بحيث يجوز العقل بتحقق الاشيا
الكاذبة اذا كانت ممكنة واذا امكن تجويز العقل لذلك لم
يفد الخبر العلم قوله ومصداقه الى اخره اى ومصداقه
ان العقل لا يجوز توافقهم على الكذب وقوع العلم قوله
وهو بالضرورة الى اخره صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية
والبراهمة واشار به للرد عليهم قوله واما خبر النصارى بقتل
عيسى عليه السلام الى اخره جواب عن سوال مقدر وهو اى ان قلتم
ان الخبر المتواتر يوجب العلم بالضرورة فينبغي ان يكون خبر النصارى
وخبر اليهود موجب للعلم فاجيب بان تواترهم ممنوع فان قيل
ان العلم بموجب الخبر المتواتر يودى الى تناقض المعلومين اذا
اخبر جمع كثير بالشئ وجمع كثير بنقيضه وذلك محال اجيب بان

تواتر النقيضين محال عادة **قوله** فتواتره ممنوع لان مرجعه
الى الآحاد فان اليهود ينقلون ذلك عن سبع نفر دخلوا البيت
الذى فيه المسيح ويتحقق من مثلهم التواطؤ على الكذب
فان قيل تواتر الخبر بينهم بالصلب والصلب مما يعاينه الجمع العظيم
الذى لا يتوهم تواطؤهم على الكذب قلنا انهم نقلوا الصلب
بعد القتل والمصلوب بعد القتل لا يتامل فيه عادة لان
الطباع تنفر عن ذلك فعلم انه مما لا يتحقق النقل المتواتر في
قتله لا يتحقق فى صلبه **قوله** فان قيل خبر كل واحد الى اخره
اعتراض على قوله المتواتر موجب للعلم بالضرورة **شه قوله**
كقوة الحبل المولف من الشعرات قيل هذا لا يصلح مثالا لما
نحن فيه لان ما نحن فيه شيء واحد اجتمع على اثباته جماعة لا
تعدد فيه اصلا واما الحبل المولف من الشعرات فلا تحمل كل
شعرة مع الاجتماع ما يخصها لو انفردت فالمحمول متعدد
مع الحامل ولا كذلك المجموع وقول من قال ان كل شعرة
يجوز ان تحمل مع الانضمام ما لا تحمله حالة الانفراد فيصلح

ان

ان يكون تنظر امن هذه الحيثيه ممنوع قوله فان قيل
الضروريات الى اخره متوجه على قوله والعلم به ضروري
قوله لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف الى اخره فقد وقع
التفاوت بين العلم بكون الواحد نصف الاثنين وبين العلم
بوجود اسكندر وقد وقع الاختلاف في الضروري ايضا
من السمنيه قوله بل قد تتفاوت انواع الضروري فان الخبر
المتواتر نوع من الضروري وغيره من المحسوس والضروري
نوع اخر فقد تختلفان لا لاحتمال النقيض بالسمعه وغيرها
قوله وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا لحاصل الجواب ان
الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من
الشرذمة القليلة والا اورد عليكم خلاف السوفسطانيه
قوله بالمعجزه هي ماخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة
المعجزة اثبات العجز والتا للنقل من الوصفية الى الاسميه
كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وانما قال امر
ليتناول الفعل كنبع الما من بين الاصابع وعدم الفعل

كعدم احراق النار وقد تكون المعجزة منعا عن المعتاد
مثل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الحيا
والصحة واخرج غير الخارق كطلوع الشمس كل يوم وانما
اشترط ذلك ليتميز المدعي من غيره وخرج الخارق الذي
لم يقصد به اظهار مدعي الرسالة وهو كرامة الولي
والخارق المتقدم على القصد المذكور ويسمى الارهاص
اي الادغام كالذي راته امنه ام النبي صلى الله عليه وسلم
من قصور بصرى فانه ادغام للمعجزات الذي قصد بها
اظهار صدق النبي صلى الله عليه وسلم والمتاخر عنه بما يخرجه
من المقارنة العرفية ولاية القصد المذكور الامع عدم
المعارضة من المرسل اليهم بان لا يظهر منهم مثل ذلك
الخارق فخرج السحر والشعبذه قوله اي النظر في الدليل
النظر يطلق على البصري وعلى الفكري والمراد هاهنا هو الثاني
والفكر يطلق على حركة النفس بالقوة التي التها مقدم البطن
الاوسط من الدماغ المسمي بالدودة اية حركة كانت اعم من
ان تكون

ان تكون في المحسوسات او في المعقولات وعلى حركتها اذا كانت
من المطالب الى المبادى ورجوعها عنها الى المطالب وقد يرسم
الفكر بالمعنى الثاني بانه ترتيب امور حاصلة في الذهن ليتوصل
بها الى امور مستحصلة وقد يطلق على حركة النفس من المطالب
الى المبادى من غير ان يجعل الرجوع منها الى المطالب جزؤا منها
قوله تصحيح النظر فيه الى اخره النظر الصحيح هو الذي يكون
في جهة من شان تلك الجهة ان ينتقل الذهن بها الى العلم بذلك
المطلوب وتسمى تلك الجهة وجه الدلالة والنظر هو الفكر
والفكر حركة النفس في المعقولات كما قد منا فخلاف حركتها
في المحسوسات فانها تسمى تخيلا المودى ذلك الفكر الى علم او
ظن بمطلوب خبري فيهما او تصورى في العلم فخرج الفكر غير
المودى الى ما ذكر كالفكر حديث النفس فلا يسمى نظرا ولم
يشمل التعريف سوى الدليل القطعي كالعالم لوجود الصانع
وهو احد الاصطلاحين والظني على هذا يسمى امارة وهي
التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول كالغيم الرطب

بالنسبة الى المطر فانه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر
ومن اطلق الدليل عليهما حذف من التعريف لفظ العلم وقال
الى مطلوب خبرى فبالنظر الصحيح فى العالم اى بحركة النفس
فيما تعقله منه مما من شانه ان ينتقل به الى ذلك المطلوب
وهو الحدوث بان يرتب هكذا العالم حادث وكل حادث
له صانع فالعالم له صانع وقال يمكن التوصل دون يتوصل
لان الشئ يكون دليلا وان لم ينظر فيه النظر المتوصل به
وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى
المطلوب لانتفاء وجه الدلالة عنه وان ادى اليه بواسطة
اعتقاد كما اذا نظر فى العالم من حيث البساطة فانه ليس من
شانها ان ينتقل بها الى وجود الصانع ولكن يودى الى ذلك
ممن اعتقد ان العالم بسيط وكل بسيط له صانع قوله
يستلزم لذاته خرج بقوله يستلزم لذاته الامارة واختص
بالبرهانى منه فان غيره لا يستلزم لذاته شيا فانه لا علاقة
بين الظن وبين شى لانتفا الظن مع بقا سببه فانه من يرى

فرس

فرس الامير على بابه فيظن انه فى البيت ثم يتبين انه ليس
فيه والسبب وهو الفرس باق فالبرهانى هو القياس المولف
من المقدمات اليقينيه الواجبة القبول والظني الذي هو
الامارة يتناول الخطابى المولف من المظنونات اومنها
ومن المقبولات والجدلى هو المولف من المشهورات
اومنها ومن المسلمات واما الشعرى فهو المولف من المتخيلات
والسفسطى هو المولف من المشبهات بالقضايا الواجبة
القبول فجميع تلك الاقيسة تحصل عنها نتيجة القبول وان
لم تكن تلك النتيجه على سبيل اللزوم قوله الدليل
على وجود الصانع الدليل بالمعنى الاول وهو قوله يمكن
التوصل بينه وبين الثانى وهو قولنا قول مولف
عموم من وجه لصدق الاول بدونه عند عدم
القول وصدق الثانى بدونه على القضايا المرتبه
ترتيبا صحيحا وصدقهما معا على الاقوال التى يتوصل
بصحيح النظر فيها الى مطلوب خبرى واعلم انه خرج

بقولنا الى مطلوب خبري ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب تصوري وهو الحد فانه يلزم من العلم
بالحيوان الناطق تصورا لانسان قوله وبالثاني اوفق
انما قال بالثاني اوفق لانه يمكن ان يراد بلزوم من العلم به
في الجملة اي سواء كان بذاته او بحاله فان العلم بحال العالم
من التغير يلزم منه العلم بالحدوث قوله تصديقا له
كما اذا قام رجل في محفل وقال اني رسول الملك اليكم
وطالبوه بالحجة فقال الرجل للملك ان كنت صادقا في دعواي
فخالف عادتك وقم من مقامك فقام الملك علم الحاضرون
بالضرورة صدق الرجل في دعواه فكذا ههنا قوله
الاعتقاد المطابق الجازم الثابت تخرج بالاعتقاد التصور
وبالجازم الظن والوهم والشك وبالثابت اعتقاد المقلد
وبالمطابق للواقع الجهل المركب قوله والا لكان جهلا اي
وان لم يتحقق المطابقة كان جهلا وان لم يتحقق الجزم
كان ظنا وان لم يتحقق الثبات كان تقليدا قوله فان قيل
هذا

هذا انما يكون في الخبر المتواتر فقط اي قولكم ان العلم الثابت
بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم يشابه الضروري بمعنى انه اعتقاد
مطابق جازم ثابت لا يكون الا في المتواتر من خبر الرسول
عليه السلام دون الآحاد اذ لا تقييد ما ذكرتم فرجع الى قسم
المتواتر فلا يكون قسما براسه وحاصل الجواب ان هذا القسم
المستقل الذي الكلام فيه هو ما علم انه خبر الرسول مع قطع
النظر عن كونه متواترا او غير متواتر وحصول العلم بكونه
خبر الرسول عليه السلام ليس منحصرا في التواتر فانه يحصل
بان يكون مسموعا من فيه او تواترا او خبر واحد احتف
بالقرائن على القول بافادته العلم او بالالهام على القول بجعله
من اسباب العلم قوله واما خبر الواحد فانه لم يفد العلم
الى اخره جواب عن سوال مقدر قوله هو العلم بكونه خبر
الرسول صلى الله عليه وسلم فان قيل يرد الامر والنهي وغيرهما
من الانشائيات قلنا هي راجعة الى الخبر لانها ترجع الى الاخبار
كما سيجي في بحث الكلام قوله وهو ضروري اخذا من الحس

والحكم بان البينة تجب على المدعي واليمين على من انكر كشى
مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني ان هذا خبر الرسول صلى الله
عليه وسلم وكلما هو خبر الرسول صلى الله عليه وسلم فمضمونه حق
لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال ان هذا الحديث
متواتر فمعناه ان الخبر بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر
سواء كان في نفسه خبرا او انشاء كذا ذكر في المقاصد **قوله**
كالخبر بقدوم زيد الى اخره خرج الخبر المقرون بما يرفع احتمال
الكذب **قوله** قلنا المراد خبر يكون سبب العلم الى اخره اختلف
المشايخ في تقرير قوله قلنا المراد الى قوله بدلالة العقل
فبعضهم قال ان قوله المراد خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق
جواب عن خبر الله وخبر الملك وان قوله بمجرد كونه خبرا
مع قطع النظر الى اخره جواب عن الخبر المقرون بما يرفع
احتمال الكذب فهو جواب مجمل عن الايرادين معا بدليل انه
اوضح ما يحتاج منه الى الايضاح بالغا في قوله فخبر الله وقال
بعضهم ان قوله المراد الى قوله بدلالة العقل جواب عن الخبر
المقرون

32

المقرون بما يرفع احتمال الكذب فقط واجاب عن خبر الله
وخبر الملك بقوله فخبر الله انما اتى فيه بالفاء لاشعار قوله
قلنا المراد خبر يكون الى اخره بذلك او لانه فى قوة ان يقال
واما جواب بقيه ما اورد بخبر الله الى اخره قوله وخبر اهل
الاجماع فى حكم المتواتر اى خبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر
من جهة عدم احتمال النقيض وعدم احتمال الزوال لانه
استفيد من اخبار المجمعين مع الادلة على ان الامة لا تجتمع على
ضلالة ونقوله وقد يجاب لى وقد يقال فى الجواب عن
ايراد خبر اهل الاجماع على الحصر ان الاجماع لا يفيد بمجرده
العلم بل بالنظر فى الادلة المذكورة فليس هو مما الكلام فيه
لان الكلام فى خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا فيرد
ذلك بانه يلزم على هذا الجواب ان لا يذكر خبر الرسول لانه
لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر فى الادلة والحصر فى قوله
بمجرد كونه خبرا حصر اضافى ولذا قيده بقوله مع قطع
النظر عن القراين اى انما اريد تجرده عن النظر فى القراين

لا عن الاستدلال على ان الامام الرازى والآمدى صححا ان
الاجماع ظنى فلا يرد حينئذ **قوله** الداله على كون الاجماع حجه
كقوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع امتى على ضلاله وغيره **قوله**
فهو سبب للعلم ايضا اى ان من اسباب العلم نظر العقل الصحيح
وهو المستجمع للشرايط **قوله** لما فيه من خلاف السمنيه الى اخره
فانهم يقولون انه لا يفيد النظر مطلقا لا فى الالهيات ولا فى
غيرها الا فى العلوم المتسقه المنتظمه كالعدديات والحسابيات
وعند قوم وهم المهندسون لا يفيد العلم فى الالهيات بل فيها
الاخذ بالاليق والاولى واما الجزم فيها فلا سبيل اليه
لنا انا نعلم بالبداهه ان من علم لزوم امر كالحيوان لامر كالانسان
وعلم ... العلم بالملزوم وجود الملزوم وهو وجود الانسان
او عدم اللازم وهو عدم الضاحك علم من الاول وهو العلم
باللزوم مع العلم بوجود الملزوم وجود اللازم وهو وجود
الحيوان وعلم من الثانى وهو العلم باللزوم مع العلم بعدم اللازم
عدم الملزوم وهو عدم الانسان مع ان هذا النظر ليس فى

العدديات

33

العدديات ولا فى الحسابيات وايضا من علم ان العالم ممكن وكل
ممكن له سبب علم ان للعالم سببا فيضم اليه ذلك السبب لا   أن لم
يجوز ان لا ينتهى الى موجود غير ممكن للزوم الدور والتسلسل
فحصل العلم فى الالهيات من النظر الصحيح فعلم بطلان قول
السمنيه بالمثال الاول وبطلان قول المهندسين بالثانى
والاول استثنائى والثانى اقترانى احتجت السمنيه على انه لا
يفيد العلم بوجوه اربعة الاول انه لو كان النظر الصحيح
المفيد للعلم موجودا لحصل عقيب ذلك النظر اعتقاد ولو
حصل ذلك لكان العلم بكون ذلك الاعتقاد علما اما ضروريا
او نظريا لانحصار العلم فيهما وكلاهما محال اما الاول فلانه لو
كان ضروريا لما ظهر خلافه اى لما بان خطاؤه لكن كثيرا ما يظهر
خطاؤه واما الثانى فلانه لو كان نظريا لاحتاج الى نظر اخر
ويعود الكلام الى لازم النظر الثانى بان يقال الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر الثانى لا يخلو من ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما
محالان لما عرفت ويلزم التسلسل الثانى فى احتياجهما ان

المطلوب بالنظر ان كان مشعورا به امتنع طلبه لامتناع تحصيل
الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع طلب ما لم
يكن مشعورا به وايضا اذا لم يكن مشعورا به وحصل له من
النظر استحال ان يعرف انه مطلوبه لعدم الشعور به الثالث
انه لو كان النظر مفيدا للعلم لحصلت مقدمتان في الذهن
لامتناع انتاج المقدمة الواحدة لكن الثاني محال فانا نجد
من انفسنا انا متى توجهنا نحو مقدمة امتنع التوجه في تلك
اللحظة الى مقدمة اخرى الرابع ان النظر قضاياه متناقضه
وكلما تناقضت قضاياه لا يكون سببا موجبا للعلم وهو المطلوب
بيان الصغرى ان العقلا اختلفوا فمنهم من يثبت مدعاه
بالعقل كالمتكلمين على حدوث العالم وكالفلاسفة على قدمه وبيان
الكبرى اذا ما تناقضت قضاياه تكون قضاياه غير معلوم
ايتها صادقة وايتها كاذبة فلا يكون سببا موجبا للعلم
والجواب عن الاول انا نختار القسم الاول وهو كون العلم
بذلك الاعتقاد ضروريا على معنى ان حصول المقدمتين مع
الترتيب

34

الترتيب الخاص يستلزم العلم به ضرورة ولا نسلم ظهور الخطا بعد
ما كان النظر صحيحا بل قد يظهر له خلافه بفساد النظر فيه
والجواب عن الوجه الثاني انه مشعور به من وجه دون وجه
بمعنى ان ط في المطلوب معلومان والنسبة بينهما مبهمة قوله
اذا كان معلوما فلا طلب قلنا اذا كان المطلوب مشعورا على
هذا الوجه لم يمتنع طلبه قوله اذا حصل لم يعرف انه مطلق
به لعدم الشعور به قلنا اذا حصل الحكم الايجابي او السلبي
على التعيين الذي هو المطلوب تميز عن غيره وعلم لواسطة تصور
الطرفين ان الحاصل هو العلم بالمطلوب والجواب عن الثالث انا
لا نسلم امتناع حصول المقدمتين معا في الذهن وما ذكر
فهو ممنوع فانا نعقل القضية الشرطية المركبة من القضيتين
ونحكم بينهما بالملازمة او المعاندة ولا شك ان الحكم بالملازمة
او المعاندة بين الامرين لا يمكن الا بعد تصورهما وما قيل
ان تعقل الشرطية ليس تعقلا لقضيتين لان ح في الشرط والجزا
اخرجا عن ان يكونا قضيتين ليس بشي لان اقتران ح في الشرط

والجزا انما يكون بعد الحكم باللزوم بينهما والحكم بلزوم
الامرين بدون تعقلهما محال وتعقلهما قبل مقارنة حرفي الشرط
والجزا والجواب عن الرابع اولا بانا لا نسلم تناقض قضايا العقل
لانه حجة من حجج الله تعالى على عباده فلا تتناقض حججه وثانيا
بانا لا نسلم اختلاف العقلا مطلقا وانما اختلفوا اذا كان
للبعض عقل كامل وللبعض عقل ناقص اذ العقول متفاوته
فحينيذ يكون اختلافهم لقصور عقلهم لا لان قضايا
العقل متناقضه ولو كانت العلوم متساويه في جميع الافراد
ما اختلف اصلا والسمنيه بالسين المهمله المضمومة وفتح الميم
قوم ينسبون الى سمنان وهم من فلاسفة الهند وقيل السمن
هو الوثن والسمنيه عبدة الاوثان واحتج المهندسون على انه
لا يفيد العلم في الالهيات بوجهين الاول انه لو افاد العلم في
الالهيات لحصل بنسبة امر الى ذاته تعالى ولكن لا يمكن ان
يحصل العلم بنسبة امر اليه تعالى لان العلم بنسبة امر الى
اخر تصديق والتصديق فرع التصور فيلزم تصور ذلك

الامر

35

الامر وتصور ذاته تعالى لكن تصور ذاته تعالى محال لان
تصور الشيء اذا لم يكن ضروريا انما يمكن بالحد او الرسم ولا يمكن
حده تعالى لان الحد مركب ولا تركيب فيه ولا يمكن الرسم
الا باللوازم البينة المطردة المنعكسة ويتعذر فيه لما سبق
والوجه الثاني ان النظر الصحيح لو افاد العلم لعلم به الانسان اقرب
الاشياء اليه وهي نفسه وهويته التي يشير اليها بقوله انا
وانت ترى في مباحث النفس اختلافا لا يحصى فبعضهم يقول
هي هذا الشكل المحسوس ومنهم من يقول انها اجسام لطيفة
نورانية سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد ومنهم
من قال الجزء لا يتجزى في القلب ومنهم من قال هي المزاج النوعي
واذا لم يفد في اقرب الاشياء اليه لم يفد في ابعدها عن الاوهام
والعقول والجواب عن الاول ان التصديق موقوف على تصور
الطرفين بوجه ما وذات الله تعالى معلوم باعتبار يجوز
انتساب امر اليه فيجوز ان يفيد النظر في الالهيات شيا والجواب عن
الثاني ان الدليل المذكور يدل على تعذر العلم الالهي وصعوبته

وذلك مسلم غير متنازع فيه لان الوهم يلابس العقل فى
ماخذ هذا العلم بان تحكم عليه حكم المحسوسات فان
ماخذ العقل فى المسايل الالهيه من الطبيعات التى هى
مدركة بالوهم والباطل يشابه الحق فى مباحثه فانه تحكم
على ماليس بمحسوس حكمه على المحسوس ولهذا تصادمت الآرا
وتخالفت الاهوا ومنع عن الاشتغال به الا الافراد من
الاذكياء الذين لهم عقيدة صافيه انتهى ملخصا من شرح
الطوالع قوله على ان ما ذكرتم اى الذى ذكرتم من قولكم
قضايا العقل متناقضه فلا يكون سببا للعلم قوله استدلال
بنظر العقل اى الاستدلال على ان النظر لا يفيد العلم استدلال
بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم قوله معارضة للفاسد
بالفاسد يعنى قالوا نحن نعترف ان الاحتجاج لا يفيد العلم
لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفى الافادة معارضة
للفاسد بالفاسد قلنا معارضة الفاسد بالفاسد معارضة
الشى بمثله وانه من باب العقل ايضا فكيف ما كان ففيه
اثبات

اثبات كون العقل من اسباب العلم قوله فان قيل كون النظر
الى اخره توضيح هذا السوال ان قيل كون النظر مفيدًا للعلم
اما ضروريا واما نظريا وكلاهما محال اما الاول فلانه لوكان
ضروريا لم يقع فيه خلاف والثاني باطل لوقوع خلاف في السمنية
والمهندسين واما الثاني فلانه لوكان نظريا للزم اثبات
النظر بالنظر وانه محال بيان الملازمة ان قولنا كل نظر مفيد
للعلم لوكان نظريا للزم ان يكون موقوفا على نظر وكون هذا
النظر الثاني مفيدًا للعلم موقوف على ان كل نظر مفيد للعلم
فيلزم اثبات النظر بالنظر قوله قلنا الضروري الى اخره هنا
الجواب بناء على ان اختيار ان افادة العلم ضرورية وهو اختيار
الامام قوله واستدلالا من الاثار كما اثار العقول فانا
نشاهد اثار هذا اقوى من اثار ذاك اذ كم من صبي صغير
يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير من غير سابقة تجربة ولا
تعليم يعلم ان عقله زايد على عقل البالغ وفيه نظر لان ما يستخرج
من العلوم جاز ان يكون بالهام من الله تعالى لا بزيادة العقل كما

يرى من النحل انه يجعل البيوت المسدسه والموبعة
بالهام من الله تعالى مع انه ليس له عقل اصلا قوله وشهادة
من الاخبار كقوله عليه الصلاة والسلام في حق النساء انهن
ناقصات عقل فلو لم تكن العقول متفاوتة لم يقل ذلك
قوله والنظرى اى كالعلم بحدوث العالم قد يثبت بنظر
مخصوص اعنى قولنا العالم متغير وذلك بان يكون
القضية الشخصية ضرورية معلومة بالضرورة دون
الكلية او المهملة لاختلاف العنوان في الشخصية والكلية
والمهملة فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية فان الحكم
في البديهي مشروط بتصور الطرفين بتصور يكون نظريا
اما كما في القضية الكلية المهملة لو تصور باعتبار انه
المخصوصة كما في القضية الشخصية قوله وليس ذلك
لخصوصه هذا النظر هذا جواب سوال مقدر تقديره
ثبوت حدوث العالم هنا لخصوصية هذه المادة لمنع ذلك
بانه لو كان لخصوصيتها لم يفد غير هذا الدليل حدوث
العالم

37

العالم اذ ثم ما شيا تغير حدوثه **قوله** ثم في تحقيق هذا
المنع اي منع قوله من يلزم اثبات النظر بالنظر فيه ور **قوله**
زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب وتفصيله ان المجهول
الموقوف المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة او الموجبة
الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا النظر
يفيد العلم وكل نظر مقرون بشرايطه يفيد والموقوف عليه
المعلوم بديهة هو القضية المخصوصة التي موضوعها ذات
النظر المخصوص اعني قولنا العالم الحادث يفيد العلم بان العالم
حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا
يكون الشي الواحد بالذات والاعتبار متوقفا على نفسه فيلزم
الدور ذكره في شرح المقاصد **قوله** استدلالا لا من العلة على
المعلول كما تقول الحكما ولذا قالوا بقدم العالم وقوله او من
المعلول على العلة كما هو مذهب اهل الحق **قوله** والنظر
في المقدمات قدم او النظر شامل للاستدلاليات والحسيات
قوله فظهر انه لا تناقض وجه من قال باثبات التناقض في

كلام صاحب البداية ان قال انه قسم العلم الى ضرو ري وكسبي
اي نظري ثم قسم الضروري الى ضرو ري واستدلالي فجعل قسم
الشيء قسما منه **قوله** الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه
له لانه يوهم انه من اسباب المعرفة بفساد الشيء وليس كذلك
الا ان الجاب عنه بان مراده من الصحة الثبوت كما يقال صح عنده
كذا اي ثبت لا ما يقابل الفساد **فايدة** ذكر في شرح المواقف
ان علمه تعالى لا يسمى معرفة اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة وفي
كتاب التبصرة للنسفي والله تعالى يوصف بانه عالم لان العلم
لا يقتضي سبقية جهل ولا يوصف بانه عارف لانها تقتضي
سبقية جهل ولا يلتفت الى قوله بعض الكرامية ان الله تعالى
يوصف بانه عارف كما يوصف بانه عالم لاتحاد العلم والمعرفة حدا
لما ان هذا خلاف اجماع المسلمين انتهى **قوله** واما خبر الواحد
الى اخره تحقيق لجواب يرد على قوله واسباب العلم ثلاثة
وحاصل السوال ان اردت بالعلم في قولك واسباب العلم ما
يشمل الظن والاعتقاد الجازم فلا وجه لحصر الاسباب في

الثلثة

الثلاثة فاجاب عنه بان مراده ما لا يشتبه **قوله** والعالم
اى ما سوى الله من الموجودات انما قيد بالموجودات لتخرج
المعدومات اذ لا يطلق عليها العالم بحسب الاصطلاح
ولان الاعدام لا تحتاج الى المؤثر **قوله** ما يعلم به الصانع
من الاشارة الى ان العالم يسمى عالما لكونه علما على ثبوت
الصانع **قوله** فتخرج صفات الله الى اخره اشارة الى انه
لا حاجة الى قول بعضهم العالم ما سوى الله وصفاته **قوله**
بجميع اجزائه قيد بقوله بجميع اجزائه بعد تناول اسم العالم
لجميع اجزائه احترازا عن قول قوم يسمون لم يزلية فانهم
زعموا ان العالم قديم الطينة والصنعة وقال بعضهم العالم
قديم الطينة حديث الصنعة والمراد من الطينة المادة التى
هى غير متصفة بالاعراض فى اصلها ثم حدثت الاعراض ثم حدث
العالم منها قلت لما قبلت الاعراض صارت محل الحوادث وهو
دليل على حدوث تلك الطينة كذا فى التسديد **قوله** خلافا
للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها

الى اخره اعلم ان الفلاسفة زعموا ان الافلاك قديمة بموادها
وصورها واشكالها المادة هي التي معها القبول بالقوة والصورة
هي التي معها القبول بالفعل كالطين بالنسبة الى الكوز وكالشمعة
المستديرة هكذا ○ مثلا فانها قابلة لان تكون شكلا مثلثا
هكذا △ مثلا او غيره من الاشكال وقبولها لذلك في حالة
الاستدارة انما هو بالقوة والشكل هو هيئة ما احاط به
حدٌّ او حدود من جهة الاحاطة فالحاصل ان الفلاسفة
زعموا ان الافلاك واعراضها البدنية كاشكالها قديمة
بشخصها عندهم واوضاع الافلاك اعني الهيئة الحاصلة
للافلاك بسبب حركاتها قديمة بالنوع وزعموا ايضا
ان العناصر وهي النار والما والارض والهوا صورها الجسمية
قديمة بالنوع لان الهيولى القديمة لا تنفك عن صورة
جسمية وليست قديمة بشخصها لما ان كل عنصر منها
يخلع صورته ويلبس صورة عنصر اخر كالحجر فان طلاب
الاكسير يجعلونه ماء بالحرق والسحق والاذابة وكل من

هذه

39

هذه الاربعة وان انقلب الى اخر لم تخل قط عن صورة وهذه
الانقلابات دالة على ان الهيولي مشتركة بين الاربعة
المذكورة ولذلك سموا هذه الاربع وماتركب منها بعالم
الكون والفساد ثم مازعموه من القدم بالمعنى المذكور
باطل لانهم وافقوا على ان الكلي ليس له وجود في الخارج
الا في ضمن افراده فيمتنع قدم الكلي مع حدوث كل من
افراده التي لاوجود له الا في ضمنها وايضا فالاخلو عن
الحوادث لا يسبقها ومالا يسبق وجود الحوادث فهو حادث
قوله نعم اطلقوا القول الى اخره جواب عن توهم سوال
وهو ان يقال لم قلتم ان الفلاسفة ذهبوا الى قدم السموات
بموادها مع انهم قالوا انما سوى الله حادث فاجاب بقوله
نعم اطلقوا الحدوث على ما سوى الله بمعنى انه يحتاج الى الغير
لا بمعنى انه مسبوق بالعدم اذ الحادث مشترك بين المعنيين
قوله اعيان واعراض انكر طوايف من الدهرية وجود الاعراض
وزعموا ان العالم قسمان جواهر واجسام ووافقهم في ذلك

ابو بكر الاصم من المعتزلة قلنا لا وجه لانكار الاعراض لانا
نرى الجسم ابيض ثم نراه اسود وكذلك نراه متحركا ثم
نراه ساكنا فاما ان يكون ابيض لذاته او لمعنى قام به وهو
البياض والقسم الاول منتف لانه لو كان ابيض لذاته
لكان لا يتصور ان لا يبقى ابيض لان ما بالذات لا يزول
بالغير فتعين القسم الثاني ضرورة قوله ولم يتعرض له
اى لحدوث العين والعرض قوله بقرينة متعلق بافسر
المقدر اي افسر لفظ ما بالممكن بقرينة جعله من اقسام
العالم قوله غير تابع تحيزه لتحيز شيء اخر اي يصح وجوده
من غير محل يقوم به لا ما سبق الى وهم الاشعري من ان
القايم بنفسه ما يستغني في وجوده عن غيره ولهذا انكر
كون الجواهر قايمة بنفسها وقال لا قايم بالنفس الا الله تعالى
واذا كان مرادنا من قيامه بنفسه ما ذكرنا فلا معنى لانكاره
لان كل جوهر مركبا كان او غير مركب يصح وجوده في غير محل
يقوم به ولهذا قام جميع العالم لا في محل كذا في التسديد قوله

اى

40

اى محله الذى يقومه اعلم ان معنى حلول الشى فى الشى هو
ان تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر وقوله يقومه
اى يحصله ولعله من قولهم فلان قوام اهل بيته بكسر القاف
اى الذى يقوم بشانهم حكاه الجوهرى قوله هو ان وجوده
فى نفسه هو وجوده فى الموضع كالسواد مثلا فان وجوده
فى نفسه هو وجوده فى الابنوس مثلا قوله ولهذا يمتنع
الانتقال عنه اى يمتنع انتقال العرض عن موضوعه الى
موضوع اخر بخلاف الجوهر وما يوجد لمجاور النار من
الحرارة والمسك من الرائحة ونحو ذلك ليس بطريق
الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار
عندنا ولحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من
المبدا عند الفلاسفة قوله عن محل يقومه اى يقوم
ما حل فيه واحترز به عن الصورة فانها وان كانت فى محل
وهو الهيولى لكنها ليست بمقومة للصورة بل الصورة مقومة
لها فشمل التعريف الجواهر المجردة على رايهم فانها غير متحيزة

ووافقهم طايفة من الاسلاميين في النفس الناطقة كالغزالي
والدبوسي والراغب فقالوا ان النفس الناطقة جوهر مجرد
غير حال في الجسم وانما اتصاله به اتصال تدبير كالملك
قوله بحيث يصير الاول نعتا احترز بقوله بحيث يصير
الاول نعتا من اختصاص المضاف بالمضاف اليه والظرف
بالمظروف قوله كما في صفات المجردات كوصفهم النفس بالناطقة
وشبهه قوله فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية اي في المعنى
الذي وضع لفظ الجسم بازايه قوله لا يقبل القسمة لا فعلا
ولا فرضا ولا وهما اما عدم قبولها فعلا فلصغرها واما
وهما فالجزء المتوهمة غير تمييز طرف عن طرف واما فرضا
فلصعوبة استحضارها عن تمييز طرف عن طرف على الخيال والفرق
بين الوهم والفرض العقلي ان الوهم يقف في القسمة والفرض
العقلي لا يقف لان الوهم لا يدرك الامور الصغيرة جدا
لغيبتها عن الحس فيقف عن القسمة بخلاف الفرض العقلي فانه
متعلق بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة

المتناهية

التناهية وغير المتناهية والله اعلم قوله وهو الجزء الذي لا
يتجزى اعلم ان عند المتكلمين كل جوهر متحيز وكل متحيز
فاما ان يقبل القسمة وهو الجسم او لا يقبل وهو الجوهر الفرد
والجوهر عند الحكما هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع فلا بد من معرفة الموضوع ليفهم الحد
فنقول كل امرين يكون احدهما مختصا بالاخر ساريا فيه
بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر تحقيقا كحلول
السواد في الجسم او تقديرا كحلول العلوم في النفس يسمى
الساري حالا والمسري فيه محلا ولا بد وان يكون لاحدهما
حاجة الى صاحبه والا لاستغنى كل منهما عن صاحبه فامتنع
ذلك الحلول ولا يخلو اما ان يكون ذلك المحل محتاجا الى الحال
او بالعكس فان كان الاول يسمى المحل هيولى والحال صورة
وان كان الثاني يسمى المحل موضوعا والحال عرضا فالموضوع
والهيولى يشتركان اشتراك اخصين تحت اعم وهو المحل
والعرض والصورة يشتركان اشتراك اخصين تحت اعم

حلول الاعراض والعلم

وهو الحال فقولهم في الحد اذا وجدت في الاعيان كانت لا في
موضوع اى لا في محل وحينئذ لخرج منه واجب الوجود
اذ ليس له ماهية وراء الوجود على زعم الحكما واذا وجدت
كانت لا في موضوع واما العرض فهو الموجود في الموضوع
فان قلت الصورة العقلية للجواهر موجوده في الموضوع
وهو النفس فكانت اعراضا وقد قيل انها جواهر قلت
كونها اعراضا بهذا التفسير لا ينافي جوهريتها فانها وان
كانت حالة في الموضوع لكن يصدق عليها رسم الجوهر فان
الكون في الموضوع اعم من الكون في الموضوع على تقدير الوجود
في الخارج وثبوت الاعم للشى لا يوجب ثبوت الاخص له نعم
لو فسر العرض بالماهية التى اذا وجدت في الاعيان كانت
في موضوع كانت تلك الصورة جوهرا فقط ثم الجوهر ان
كان محلا لجوهر اخر فهو الهيولى وان كان حالا فهو الصورة
وان كان مركبا من جوهر حال وجوهر محل فهو الجسم او لا
يكون كذلك اى لا يكون حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وهو

الجوهر

الجوهر المفارق بالذات فان تعلق بالجسم تعلق التدبير
والتصرف فيدای يكون من شانه ذلك فهو النفس والا
فهو العقل فاذن اقسام الجوهر خمسة والجوهر ليس جنسا
لهذه الاقسام والا لكان كل واحد منها مركبا من الجنس والفصل
وليس كذلك لان النفس ليست مركبة لانها تعقل الماهيه
البسيطه فلا تكون مركبه والا لزم انقسام الماهيه البسيطه
الحالة فيها لان الحال في المنقسم منقسم فلا تكون الماهية
البسيطه بسيطه قوله واقوى ادلة اثبات الجزء الى اخره
وضح هذا البرهان الفخر الرازي في اربعينه وقال قولهم
لو وضعت كرة حقيقيه على سطح حقيقي الى اخره حاصله ان
موضع المماسه اما ان يكون منقسما او لا يكون والاول
باطل والا لكان ذلك الموضوع من الكرة منطبقا على السطح
المنقسم والمنطبق على المنقسم منقسم فذلك الموضع
من الكرة منقسم فاذا تدحرجت الكرة فالموضع الثاني من
موضع المماسة الاولى يكون ايضا منقسما ثم ان موضع المماسة

الثانية لا شك انه تحصل موضع المماسة الاولى فان كان ذلك
الاتصال على الاستقامة صارت الكرة سطحا مستويا هذا
خلف فثبت ان موضع المماسة من الكرة شي غير قابل للقسمة
فاذا اندحرجت الكرة حتى تمت الدايرة كانت تلك الدايرة
مركبة من مواضع المماسة وتلك المواضع نقط غير منقسمة
فحينيذ حصل مركبا من النقط الملاصقة وذلك هو المطلوب
قوله كرة حقيقية على سطح حقيقي الكرة جسم يحيط به سطح
مستدير في داخله نقطة يكون الخطوط المنقسمة الخارجة
منها اليه متساوية والحقيقية هي الذي ليس في ظاهرها خط
ولا سطح مستو والسطح الحقيقي ما لا يكون في ظاهره ارتفاع
ولا انخفاض بل يكون مستويا املس قوله وذلك انما يتصور
في المتناهي فيه نظر لان المساواة ايضا لا يتصور الا في المتناهي
فكيف يثبت المدعى على تقدير استحالتها قوله اجتماع الجسم
ليس لذاته بل لخالق الله تعالى والا اى ولو كان اجتماع الجسم
لذاته لم يقبل الافتراق لان ما بالذات لا يزول بالغير قوله

لان

43

لان الجزء الذى تنازعنا فيه وهو الجزء الذى لا يتجزى اذ لا
نعنى بقولنا لا يتجزى الا انه يستحيل تبعيضه وتجزيته في
العقل قوله لزم قدرة الله تعالى عليه اى على افتراقه الى الجزء
الذى لا يتجزى دفعا للعجز قوله فلانها نايد له على ثبوت
النقطه عبارة الاصفهانى النقطه موجوده بالاتفاق اما عند
المتكلمين فلان النقطه هى الجوهر الفرد وهو موجود واما
عند الحكيم فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود
موجود والنقطه لا تقبل القسمة فان كانت جوهرا كما عند
المتكلم فهو المطلوب لانه حينئذ وجد جوهر ذو وضع لا
يقبل القسمه وان كانت النقطه عرضا كما هو عند الحكيم لم
ينقسم محلها لانه لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام محلها
ايضا لان الحال فى المنقسم لا بد وان ينقسم واذا لم ينقسم
محل النقطه فلزم المطلوب لان محل النقطه ذو وضع غير منقسم
فان كان جوهرا يلزم وجود جوهر ذى وضع غير منقسم
وهو المطلوب وان كان عرضا فلا بد وان ينتهى الى جوهر

عوم

ذى وضع غير منقسم وهو المطلوب ولقايل ان يقول النقطه
عرض ومحلها خط منقسم وانقسام محلها لا يقتضى انقسامها لان
الحال فى المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله فى المحل من
حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال
والنقطه حالة فى الخط من حيث انها لا تنقسم لان النقطه انما
تحل فى الخط من حيث التناهى والانقطاع فلا يلزم من انقسام
الخط انقسام النقطه انتهى والنقطة عرض ذو وضع لا يقبل
القسمه وانما قال ذو وضع احترازا عن العلم بالنقطه لانه
عرض ليس بذى وضع وان كان لا يقبل القسمة لان المراد بذى
وضع اى يمكن ان يشار اليه قوله حتى يلزم من انقسامها عدم
انقسام المحل قال فى شرح المقاصد الحكما يزعمون ان انقسام
الحال مختص بما يكون حلوله بطريق السريان كالبياض فى الجسم
والنقطه انما تحل فى الخط من حيث انها نهاية له لا سارية فيه
وكذا الخط فى السطح والسطح فى الجسم التعليمى الحال فى الجسم
الطبيعى بطريق السريان قوله لا يقولون بان الجسم متالف

من

44

من اجزا بالفعل بل يقولون انه واحد في الحس لكنه قابل لذلك
قوله بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية اعلم ان
الفلاسفة اتفقوا على انه يمتنع حصول اجزا لا نهاية لها بالفعل
ومعنى قولهم ان الجسم قابل لانقسامات غير متناهية هو
انه بلغ الجسم لا ينتهي الى حد الا وهو بعد ذلك يقبل القسمة
واما التقسيمات الحاصلة بالفعل متناهية ابدا كذا في شرح
المواقف قوله باعتبار المقدار القايم به لا باعتبار قلة الاجزا
وكثرتها قوله والافتراق اي بالوهم ممكن لا بالفعل تعليل
تضعيف دليل المتكلمين الثالث اي انا نختار الشق الاول وهو
امكان افتراقه وقوله قريبا فيما تقدم فلأن الفلاسفة
لا يقولون تعليل تضعيف الثاني اي دليل المتكلمين الثاني
على وجود الجوهر الفرد قوله مثل اثبات الهيولى والصورة
مبنى اثبات الهيولى على نفي الجوهر الفرد فاذا بطل بطلت
ودليلهم على اثبات الهيولى انهم يقولون الجسم يقبل الاتصال
والانفصال وليس ذلك باجتماع الاجزا وافتراقها لانتفا الجز

فلا بد من امر يبقى مع الانفصال وهو الهيولى ثم هي على زعمهم
قديمه لان كل حادث مسبوق وهي لا تنفك عن صورة
ما وهي ايضا قديمة ويلزم قدم الجسم ومبنى نفي حشر
الاجساد عليه ايضا لان الحشر لا يكون باجتماع الاجزاء بعد
تفريقها لانتفاء الجزء بل تنعدم الصورة والاعراض ويمتنع
اعادة المعدوم وسيل بعضهم هل يمكن بعد تسليم اثبات
الهيولى والصورة ابطال قدم العالم فقال في ذلك صعوبة
شديدة فايده في ذكر دليل الحكما على سبيل الاستيفا في اثبات
الهيولى والصورة قالوا الاجسام اما بسيطة واما مركبه
والمراد بالبسيط هنا الاجسام التي لا تنقسم الى اجسام مختلفه
الطبايع مثل السما والارض والما والهوا والنار والمركبه هي
التي تحلل الى اجسام مختلفة الصورة مثل المعدن والحيوان
ويدل على وجود البسيط انه لا شك في وجود موجود فان
كان بسيطا فذاك وان كان مركبا فلا بد ان ينتهي الى بسيط
قد الف المركب منه والا لزم اجتماع امور في الخارج غير متناهية

وهذا

45

وهذا محال ثم قالوا الاجسام البسيطة متصلة في نفسها كما هي
متصلة عند الحس قابلة لانقسامات لا نهاية لها بحسب الوهم
لا بمعنى انه يقبل انقسامات غير متناهية دفعة واحدة بل بمعنى
ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويقبل هذا الانقسام
وان كان كل ما يخرج من الانقسامات الى الفعل ابدا فهو متناه
وهذا كما انا نقول انه تعالى قادر على ما لا نهاية له لا بمعنى انه
يمكن وجود اشيا غير متناهية فان فيه محال بل بمعنى انه تعالى
لا يصل في الخلق والايجاد الى حد الا ويمكنه ان يوجد شيا
وان كان كل ما يخرج الى الوجود فانه متناه ثم القابل لتلك الانقسامات
ليس نفس الاتصال لان الاتصال يعدم عند حصول الانقسامات
والقابل يجب بقاؤه مع المقبول فالقابل للاتصال والانفصال
ليس هو الاتصال كما قلنا بل هو شي اخر قابل لهما وهذا الشي هو
الهيولى والمادة ويسمى الاتصال الحال فيه صورة وهذا مذهب
متاخري الفلاسفة وزعم جمع عظيم من القدما ان العناصر
الاربعة مركبة من اجزا قابلة للقسمة الوهمية دون القسمة

الانفكاكيه وهى فى غاية الصغر وهى التى تسمى بالهبات وذهب
المتكلمون غير ابى الحسن الى ان الاجسام البسيطه مركبه من اجزا
لا تتجزى لا فعلا ولا فرضا ولا وهما وسموا تلك الاجزا بالجواهر
الفردة ثم اختلفوا فزعم النظام ان تلك الاجزا غير متناهية وزعم
غيره انها متناهية وتوقف ابو الحسن فى الجزء الذى لا يتجزى
انتهى كذا ذكره فى المنقذ من الزلل قوله لا بمعنى انه لا يمكن الى اخره
بيانه انا يمكننا ان نتصور كلا من العرض والجسم على حده من
غير ان يتوقف تصور احدهما على تعقل الاخر وقوله فان
ذلك الى اخره اى عدم امكان تعقله بدون المحل انما هو
فى بعض الاعراض الاضافية اذا قلنا بان الاضافات من الامور
الوجودية كالابوة والبنوة فانه لا يمكن تعقلها بدون الاب
والابن بخلاف السواد والبياض وغير ذلك قوله والحدث
فى الاجسام والجواهر قيل لو قال والحدث فى الجواهر لاغنى
عن ذكر الاجسام لانها لا تركب الا من الجواهر واجيب بان
الجسم بعد تركيبه من حيث هو جسم لا يسمى جوهرا واذا

حدث

46

حدث فيه العرض يقال هذا العرض فى الجسم اى من حيث
هو جسم لا بالنظر الى تركيبه من الجوهر قوله احترازا عن صفات
الله تعالى ولقايل ان يقول لا حاجة الى قوله وحدث الى
اخره لان صفات الله تعالى خارجة من قوله العرض الى اخره
لان العرض قسم من العالم وصفات الله ليست بعالم عندنا
للتعريف الذى ذكرناه اى ما سوى الله تعالى قوله والاكوان
الكون عبارة عن حصول الجوهر فى حيز ويندرج تحت الكون
اربعة اشيا الحركة وهى عبارة عن الحصول فى حيز بعد ان
كان فى حيز اخر والسكون وهو عبارة عن حصول الجسم
الواحد فى حيز واحد اكثر من زمان واحد هذا التفسير
المتكلمين فعلى هذا يكون الحركة والسكون امران وجوديان
ويكون التقابل بينهما تقابل التضاد وفسر الحكما السكون بانه
عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فيكون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة والاجتماع وهو عبارة عن حصول المتحيزين
فى حيزين لا يمكن ان يتوسطهما ثالث والافتراق وهو عبارة

عن حصول المتحيزين في حيزين يمكن ان يتوسطهما ثالث كذا
ذكره فخر الاسلام البزدوي رحمه الله قوله فبعضها بالمشاهدة
الى اخره انما جعل العلم لحدوث الحركة بعد السكون والضوء
بعد الظلمة والسواد بعد البياض بالمشاهدة والعلم لحدوث
اضدادها بطريان العدم ولم يقل بالعكس لان الحركة والضوء
والسواد وجودي وفي اضدادها خلاف فان السكون قيل
هو وجودي وقيل عدمي على ما تقدم في تفسير الاكوان والاصح
ان الظلمة عدم النور عما من شانه النور وقيل كيفية ثبوتية
على ما تقدم في تحقيق المبصرات واما السواد فمنهم من سلم انه
لون حقيقي دون البياض وفرق بان السواد لا ينسلخ عن الجسم
والبياض قابل لكل الالوان والقابل لكلها عار عنها قوله
كما في اضداد ذلك اي اضداد الحركة والسكون قوله فظاهر والضوء
اي امتناع عدمه لقيام ذات الواجب ازلا وابدا قوله
والا لزم اي وان لم يكن القديم واجبا لذاته لزم الى اخره قوله
يكون حادثا بالضرورة لان الاختياري يقتضي سابقة

القصد

٤٧

القصد الى ايجاده والقصد الى ايجاد القديم محال لكونه
قصدا الى ايجاد الموجود فاذا ثبت ان القديم احد الامرين
المذكورين وجب ان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلوم
بدوام علته قوله لتخلف المعلول عن العلة اى التامة فان ذاته
تعالى علة تامة عندهم تعالى الله عن قولهم قوله الحركة كونان
المراد من الكونين كون حالة الوجود وكون حالة البقا قوله
تعددت فيها الاكوان كالافلاك والعناصر قوله ولان ماهية
الحركة ماهية الحركة هي الكون الثاني في مكان اخر فيكون
مسبوقة بالحالة الاولى وهي الكون الاول قوله والازلية
تنافيها لان الازلية ماهيتها عدم المسبوقية بالغير وبينهما
منافاة بالذات فلا يكون الحركة ازلية فان قيل ما ذكرتم من الدليل
على امتناع الازلية انما يقوم في جزئي من جزئيات الحركة فلا يدفع
مذهب الحكما وهو ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى لا الى
نهاية والفلك يتحرك ازلا وابدا بمعنى انه لا يتقدر زمان الا
وفيه شي من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية

وحينئذ يرد المنع على الكبرى اى لا نسلم ان ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية
فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية
على ما هو رايهم فى حركات الافلاك واوضاعها اجيب اولا باقامة
البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازلية من وجهين
احدهما ان الازلية تنافى المسبوقية ضرورية والمسبوقية
من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير
من حال الى حال ومنافى اللازم مناف للملزوم ضرورة وثانيهما
ان ماهية الحركة لو كانت قديمة اى موجودة فى الازل لزم
ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلى الا فى ضمن
الجزئى لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان
على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضا
بوجهين احدهما طريق التطبيق وثانيهما طريق التكافؤ
كذا فى شرح المقاصد قوله ما لا يخلو عن الحادث كالحركة
والسكون قوله وانه ممتنع اى ولا دليل انه ممتنع قوله والجواب

ان المدعى

48

ان المدعى اى فى قولنا العالم محدث بجميع اجزائه حدوث
الى اخره قوله الثانى انما ذكر اى بقوله اما الاعراض
فبعضها الى اخره لا بدل الى اخره حاصل هذا السوال
ان الدعوى فى الاول عامة فى حدوث الاعراض والدليل
خاص ببعضها وحاصل الجواب ان البعض الذى لم يدخل فى
هذا الدليل ثم دليل اخر على حدوثه قوله الثالث ان
الازل الى اخره هذا اعتراض على دليل المقدمة الثانية
حيث قال واما الثانية فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت
فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو محال وحاصله
ان الازل ينافى حركة معينة ولا ينافى حركات لا اول لها على
معنى ان يكون قبل كل حركة معينة حركة لا الى نهاية ويكون
مسمى الحركة محفوظا بتعاقب الجزئيات فلا يلزم من ان
السما مثلا لا تخلو عن الحوادث وهى الحركات وجود الحادث
فى الازل لان الحركة المطلقة عندهم ليست بحادثة فلا
يتم دليلك الا بعد تبين حدوث الحركة المطلقة قوله

غير متناهية في جانب الماضي واما في جانب المستقبل فهو
الابدية وعلى التفسير الاول الازل يكون عدميا وعلى
الثاني يكون وجوديا وفي شرح الصحايف ان الازل انما يقال
لازمنة متحققة او مقدرة متسابقة الى غير النهاية بالانتفا
ثم اعتبار التفسير الاول ليس الازل امرا موجودا فلا يكون
ظرفا حتى يلزم من ثبوت الجسم فيه ثبوت الحادث في الازل
والتفسير الثاني وان كان وجوديا الا انه قريب من الاول
لانه ايضا ليس امرا مجتمعا باقيا حتى يمكن ثبوت الجسم فيه
فيلزم ثبوت الحادث في الازل بخلاف ما لو كان الازل عبارة
عن حالة مخصوصة فيلزم من وجود الجسم فيها وجود الحادث
في الازل **قوله** وانما الكلام في الحركة المطلقة فانه هو الذي لزم
حلوله في الازل **قوله** الرابع لو كان كل جسم الى اخره اعتراض
على قوله واما عدم الخلو فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن
الكون في حيز **قوله** لان الحيز هو السطح وهذا السطح جسم
فيجب ان يكون له حيز وهذا الحيز الثاني ايضا جسم

فيجب

49

فيجب ان يكون له حيز وعلى هذا فيلزم عدم تناهي الاجسام
قوله والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الى اخره
فليس الحيز على هذا التفسير امرا وجوديا بل هو امر يفرضه
الذهن ويقدره العقل ويحكم بثبوت الجسم حاصلا فيه فلا
يرد ما ذكرتم قوله احد طرفي الممكن والممكن هو جائز الوجود
وما كان جائز الوجود كان جائز العدم لانه لو لم يكن جائز العدم
لكان واجب العدم او ممتنع العدم وهو واجب الوجود اذ لا
رابع لها وكلاهما محالان اما الاول فلان وجوده بالحس والمشاهدة
يبطل وجوب عدمه واما الثاني فلان انعدام بعض اجزائه
بالدليل القطعي يبطل امتناع عدمه فاذا ثبت ان الممكن جائز
الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته بل يكون
وجوده متعلقا بغيره لانه لما استوى طرفا الوجود والعدم
في الجواز لم يكن بد من مرجح يرجح احد الجائزين على الاخر
لامتناع ترجح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح قوله
ثبت ان له محدثا ومحدثه غيره ضرورة لكن حدوثه انما

باحداثه او باحداث غيره استحال الاول لانه عدم قبل
وجوده فالعدم لا فعل له فلا يتصور ان يكون وجوده
بايجاده نفسه ولان المحدث لا يقدر على دفع التغير عن
نفسه بعد وجوده وما لا يقدر على دفع التغير عن نفسه
بعد وجوده استحال ان يكون قادرا على ايجاد نفسه قبل وجوده
فثبت ان حدوثه باحداث غيره وهو الله تعالى قوله والمحدث
للعالم هو الله تعالى اشارة للرد على الدهرية فانهم انكروا الصانع
والذي اداهم الى ذلك انهم خلطوا نتيجة الطبع بنتيجة
العقل وذلك ان الدهري فزع الى طبعه فوجده نافرا
عن الالام فقضى بقبحها ثم فزع الى عقله فقضى بان
العالم لو كان له صانع لا بد ان يكون حكيما ثم قال ان الحكيم
لا يفعل القبيح فافضى به هذا النظر الى انكار الصانع فلما خلطوا
نتيجة العقل بنتيجة الطبع لم يكن نظرهم صحيحا اذ من شرط
النظر الصحيح ان يكون منزلا لعقل فقط ولو اعتمدوا على
العقل في كل المقدمات حتى عرفوا ان خلق الالام حسن

وحكمة

المؤثر واخلا ولحن قد ابطلناه **قوله** كان الناقص كالزايد
اى يكون الجملة المفروضة ~~زايدة وذلك~~ ناقصه مساوية
فى القدر للجملة المفروضة زايدة وذلك بديهى الاستحالة
قوله ويلزم منه اى من انقطاع الثانية وتناهيها تناهى
الاولى الى اخره **قوله** دون ما هو وهمى محض اى ما لا تحقق
له فى نفس الامر لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع
بانقطاعه بخلاف ما له تحقق فى نفس الامر فانه لا بد ان
يقع بازاء كل جزء جزءا او لا يقع وهو معنى الانقطاع **قوله**
فلا يرد النقض الى اخره قال فى شرح المقاصد واعترض بوجوه
احدها نقض لاصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد
متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى
من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما وتناهى الاعداد
باطل بالاتفاق وان تكون معلومات الله متناهية للتطبيق
بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند
المتكلمين وان تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق

بين سلسلة من هذه الدورة وطرفه من الدورة التي قبلها
وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيها نقض المقدمة
القايلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم
انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية
اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما
اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها
بالممكنات وشمول العلم الممتنعات ايضا مع لا تناهي المقدورات
ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيهما
عند الفلاسفة وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في
ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان
وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم
اما عند نا فيما دخل تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في
سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فانها من
المعدات فلا ترد الاعداد لانها من الاعتبارات العقلية ولا
يدخل في الوجود منها الا ما هي متناهية وكذا

معلومات

معلومات الله تعالى ... وانه ومعنى لا تناهيها انه
لا ينتهى الى حد لا يكون فوقه عددا ومعلوم اومقدور
اخر واما عند الفلاسفة فبما يكون وجوده بالفعل مرتبة
وضعا كما فى سلسلة المقادير على ما ذكر فى تناهى الابعاد
اوطبعا كما فى سلسلة العلل والمعلولات فلا ترد الحركات
الفلكية لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد
كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها بحسب العدد
لكونها غير مترتبة فان قيل التخصيص فى الادلة العقلية
اعتراف ببطلانها حيث تخلف المدلول عنها قلنا معناه
ان الدليل لا يجرى فى صورة النقض بل مختص بما عداها
اما عندنا فنظرا الى انه لا تحقق له فى نفس الامر لا يمكن
التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف
ما فى نفس الامر فانه لابد ان يقع بازاء كل جزء جزءا اولا
يقع وهو معنى الانقطاع واما عندهم فنظرا الى ان التطبيق
بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتب

ليوجد بازاء جزء من هذه الجزء من تلك فلا يجرى في
الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة
والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة
جزء من هذه الجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون
الخارج فان كفى في اتمام الدليل حكم العقل بانه لابد ان يقع
بازاء كل جزء او لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات
المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل
ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة
اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات
المترتبة فضلا عما هو اها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك فيما
لا يتناهى من الزمان **قوله** الواحد اشارة للرد على من ادعى
اثنين كالثنوية والمجوس والثلاثة كالنصارى والاربعة
كالطبايعيين والسبعة كالافلاكيين اعلم ان الحكما احتجوا
على ان واجب الوجود واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته
لانه لو زاد لكان ممكنا لاحتياجه الى الذات ويلزم من امكان

الوجوب

52

امكان الواجب

الوجوب لما عرفت فلو شارك في الوجوب غيره امتاز الواجب
عن ذلك الغير بالتعيين وحينئذ يلزم تركيب الواجب من
الوجوب والتعيين وانه محال واعلم ان هذا الدليل ما اختره
البيضاوي فان دليل المصنف على التوحيد ليس ذلك بل دليلهم
على ذلك هو ان علة تعين الواجب الوجود ان كان ماهيته
فلا واجب وجود غيره وان كان غيره لكان الواجب محتاجا
في تعيينه الى غيره وانه محال وهذا اخصر واقوى مما
ذكره المصنف لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في
نفس الماهية واحتج المتكلمون على توحيد الواجب بحجتين
الاولى انا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما
اي يكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان صفة
القادرية لما كانت في حق كل واحد منهما من لوازم الذات
وكانت نسبة تلك القادرية الى جميع الممكنات على السوية فيكون
كل واحد منهما تاما في المؤثرية في جميع الممكنات وحينئذ
وجب ان لا يوجد شيء من الممكنات لانه ان وجد شيء منهما

فلا يخلو من ان يكون الموثر فيه احدهما دون الاخر او كل
واحد منهما والاول باطل لان ذلك الممكن لما استوت نسبته
اليهما فوقوعه باحدهما دون الاخر باطل لاستحالة الترجيح
بلا مرجح والثاني ايضا باطل لامتناع اجتماع موثرين على اثر
واحد ثم قال واعلم ان هذه الحجة انما تدل على امتناع الهين
قادرين على جميع الممكنات لا على امتناع الهين مطلقا ولم ار
ذلك في كلام غيره ولك ان تقول اذا ثبت عجز احدهما فلا
بد من مرجح لقدرة الاخر غير الذات لاستوايهما فيها فيلزم
احتياج الواجب لغيره فلا يكون واجبا ثم قال الثانية انا لو
فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن الاخر
ارادة سكونه فلنفرض ذلك وحينيذ اما ان يحصل مرادهما
فيلزم اجتماع النقيضين او لا يحصل كل واحد منهما فيلزم
ارتفاع النقيضين وكلاهما محال وان حصل مراد احدهما
وحده يلزم عجز الاخر الذي لم يحصل مراده وهو ايضا باطل
وان لم يمكن الاخر ارادة سكونه فيكون المانع من ارادة السكون

ارادة

53

ارادة الاخر فيلزم عجزه اذ القادر هو الذى ان شا فعل
وان شا ترك كما عرفت والعاجز لا يكون الها فان قلت يريدان
شيا واحدا الان كلا منهما يريد الاصلح والاصلح لا يكون
الا طرفا واحدا قلت كون الفعل اصلح فى نفسه مبنى على القول
بالحسن والقبح العقليين وهو باطل لما سيجى ثم قال وهذه
الحجة الثانية تسمى دليل التمانع وانت تعلم ان هذا الدليل انما
يدل على نفى الهين قادرين فاعلين فى حالة واحدة ولا يدل على
نفى الهين مطلقا بخلاف دليل الحكما فانه اعم ماخذاً كما بينا
وجواب هذا يعلم مما تقدم وقد اشار الشيخ سعد الدين الى
الجواب عن ذلك بقوله فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث
ثم قال العبرى ويجوز التمسك فى التوحيد بالدلايل النقلية
كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ونحوه مما يدل على وحدانيته
لان صحة هذه الادلة ليست متوقفة على التوحيد لانها متوقفة
على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وصدق الرسول صلى الله عليه
وسلم متوقف على دلالة المعجزة على صدقه لا على التوحيد فلا

يفضي الى الدور انتهى كلام السيد الجبري واعلم انه لا يمكن اثبات
التوحيد على اصل المعتزلة بطريق التمانع المستخرج من قوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله ولعلا بعضهم
على بعض وقوله فان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا
هو فان حركة ما يصنعها الحيوان باختياره كان الله تعالى قبل
وجودها عالما بها قادرا على ايجادها فاذا صنعها الحيوان على
اصولهم الفاسدة زالت قدرة الله تعالى عنه وكذا في السكون
ومع ذلك لم تزل الوهيته بتعجيز غيره اياه فكذا اذا كانا
اثنين وعجز احدهما صاحبه عن شيء لم تزل الوهيته وانما
يستقيم ذلك على اصولنا وكذا قولهم في الارادة فانهم يقولون
ان الله تعالى اراد من كل كافر الايمان واراد الكافر من نفسه
الكفر فنفذت ارادة الكافر وتعطلت ارادة الله ولم تبطل مع
هذا ربوبيته ولما لم يمكن اجراء هذه الايات في اثبات
التوحيد بطريق التمانع على اصولهم الفاسدة تحيرت المعتزلة
في اثبات التوحيد فزعم رئيسهم ابو هاشم خذله الله

انه لا

ان لا دلالة فى العقل على وحدانية الصانع وانما وحدانيته ثبتت
بالسمع دون العقل ولو خلينا وعقولنا لجوزنا ان يكون
العالم صانعان وعلى قود كلام هذا الملعون وجب ان يكون
اهل الجاهلية غير مخاطبين بالايمان لانه لم يبلغهم السمع
وهو خلاف كتاب الله تعالى بقوله وكنتم على شفا حفرة
من النار فانقذكم فكان هو بقوله الباطل منكرا لكتاب
الله عز وجل والله الموفق كذا فى التسديد قوله او لا
اى ولا يحصل فيلزم ارتفاع الضدين وهو محال او تحصل
مراد احدهما فيلزم عجز الاخر قوله وهو امارة الحدوث
لان القديم يستحيل ان يكون عاجزا اذ لو كان عاجزا
فلا يكون عاجزا بعجز حادث فتعين ان يكون عاجزا بعجز
قديم وعجز قديم محال لانه من الصفات المتعلقة بالممكن
ووجود الممكن فى الازل محال فالعجز عنه ازلا محال ولا
يرد القدرة صفة يتاتى لها ايقاع المقدور قوله المستلزم
للمحال وهو اما اجتماع الضدين وارتفاعهما او عجز احدهما

قوله وبما ذكرنا اندفع ما يقال الى اخره وانه فاعده من
قوله لا امكن بينهما تمانع لانجواز الاتفاق لا ينفي امكان
التمانع وامكان التمانع كاف في المطلوب لان القديم هو الذي
لا يتصور في حقه شي من التصورات الموجبة للحدوث
فكان تصور امكان المخالفة بينهما كاف لاثبات التمانع قوله
يجوز ان يتفقا من غير تمانع اشارة الى اعتراض وهو
ان فرض التمانع انما يلزم عند مخالفة كل منهما الاخر فيما
اراده وعند فرضهما العين لا يريد كل منهما الا ما يريده
الاخر لانهما حكيمان وقضية الحكمة هي ان يتوافقا لا ان
يتخالفا فاجاب المصنف بانه كما ان الموافقة جايزة فكذلك
المخالفة ايضا جايزة واجاب عنه الامام نور الدين الصابوني
بان الموافقة بينهما لو ثبتت كانت الموافقة بينهما ضرورية
او اختيارية فان كانت ضرورية ثبت عجزهما واضطرارهما
في الموافقة وان كانت اختيارية يمكن تقدير الخلاف بينهما
فايده يقال في برهان التمانع في قولهم او يتوافقا فنقول
اذا

اذا توافقا فاما ان يصدر الفعل عنهما معًا وهو محال لانه
يلزم منه صدور اثر واحد عن مؤثرين او يصدر عن
احدهما دون الاخر فان كان بارادة وقدرة من الاخر
لزم المحال الاول لان بعد وجود القدرة والارادة يوجب
الفعل او بدون قدرة وارادة من الاخر بل القدرة والارادة
من موجد الفعل فقط فحينئذ لا حاجة الى الاخر وهو
المطلوب فتامل **قوله** لاستلزامهما المحال واذا كانت مستلزمة
للمحال فهي غير ممكنة الوقوع وانت فاعلم هذا من قوله لان
كلا منهما في نفسه امر ممكن **قوله** كارادة الواحد حركة زيد
اى كامتناع ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا للزوم
اجتماع الضدين ضرورة عدم تخلف المراد عن الارادة
وانت فاعرف من قوله وكذا تعلق الارادة بكل منهما اي فانه
امر ممكن اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين اى ومتى
كان كذلك جاز ان يتعلق بهما ارادتان لا ارادة واحدة **قوله**
حجة اقناعية والملازمة عادية اعلم ان بعضهم فهم من كلام

الشارح هذا ان الاية ليس فيها برهان قاطع على الوحدانية
وهذا المفهوم ظاهر الفساد لانه قدم البرهان القاطع على
ذلك بالطريقة المذكورة وذكر ان البرهان المذكور مشار
اليه بالاية المذكورة فالذى تضمنه كلامه ان الاية فيها
اشارة وعبارة وانما تدل على البرهان باشارتها وعلى الاقناع
بعبارتها وهو من الحكمة البالغة فان المخاطب اذا كان ينقاد
بالحجة الاقناعية فاللايق بحاله ان لا يذكر له غيرها وغالب
الناس تقصر عقولهم عن ادراك البراهين القاطعة فعبّر
لهم بالحجة الاقناعية والملازمة العادية وغالب ما كان
يضرب لهم من الامثال هو ما جرت به عوايدهم وتمرنت
على مباشرته طبيعتهم ثم ضمّن العبارة عن ذلك الاشارة
الى البرهان للخواص والاشارة فى الاية من جانب الامكان
وهى ان امكان التعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم
للمحال والعبارة فى جانب الفعل اى ان وجود الهين مستلزم
فيما جرت به العادة للتمانع المستلزم للفساد بالفعل كذا

قال

56

قال بعضهم فى تقرير هذا المقام وقال الشيخ كمال الدين بن
الهمام رحمه الله فى المسايره واما الملى فيلزمه القطع بوقوع هذا
هذا النظام على تقدير التعدد اذ هو قاطع بان الله تعالى اخبر
بوقوعه مع التعدد واما غيره فيلزمه ايضا جبرا لحاجة
ثبوت الملة او علما توجيه العادة والعلوم العادية كالعلم حال
الغيبة عن جبل عهدناه حجرا انه حجر الآن داخلة فى العلم
الماخوذ فيه عدم احتمال النقيض وكذا اجيب عن ايراد
خروجه لاحتماله مع انه علم بان الاحتمال فيه بمعنى انه لو فرض
العقل خلافه لم يكن فرض محال وذلك لا يوجب عدم الجزم
بان الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه فاثبتوا فيه ثبوت
الجزم وبالمطابقة والموجب اعنى العادة الخاصية التى لم يوجد
قط جزمها وذلك معنى العلم القطعى بان الواقع كذا فيحصل لنا
العلم القطعى بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الالهة لان
العادة المستمرة التى لم يعهد قط اختلالها فى ملكين متعددين
فى مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للاخر فى

كل جليل وحقير ل تابى نفس كل ويطلب الانفراد بالمملكة
والقهر فكيف بالهين والإله يوصف باقصى غايات
التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على
الاخر كما اخبر سبحانه وتعالى بقوله ولعلى بعضهم على بعض
هذا اذا تومل لا تكاد النفس تخطر نقيضه فضلا عن
اخطار فرضه مع الجزم بان الواقع هو الاخر وعلى هذا
التقدير هو علم قطعى وانما غلط من قال غير هذا من قبل
انه اذا اخطر النقيض اعنى عدم دوام اتفاقهما لم تجده
مستحيلا فى العقل وسهى انه لم يوخذ فى مفهوم العلم
القطعى استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب بان
الاخر هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وقوعه ومن
ظهور دخوله فى العلم لما ذكرنا كفر بعض الناس القايل بان
الملازمة اقناعيه او ظنيه ونحوه انتهى كلامه قوله على ما
هو اللايق بالخطابيات الخطابيات هى القياسات المركبة اما
من مقدمات مظنونة او من مقدمات مشهورة قوله

والا

57

والالاى وان لم تكن الملازمة عادية بل قطعية بين الفساد والتعدد قوله فان اريد الفساد بالفعل الاخره وفي المقاصد ان اريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزا العالم هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الانواع وترتيب الاثار قوله لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع الى اخره لنا ان نقول التمانع تعاقل من الجانبين بان يمنع كل من الالهين مراد الاخر فلم يتمكن واحد منهما من الصنع فلم يوجد مصنوع اصلا وهذا مما لا محيص عنه بما قررنا ولا يتاتى عليه جواب الشارح بقوله لكنا نقول الى اخره كما لا يخفى وانما يتاتى على ما قرره من ان المراد بالتمانع ان يمنع احدهما الاخر عن مراده لا ان يمنع كل واحد منهما الاخر كما فسرناه قوله على انه يرد منع الملازمة فيقال انما الملازمة ممنوعة اى لا يلزم من امكان التمانع عدم وجود المصنوع ان اريد

كل منع

عدم التكون بالفعل حيث قال المعترض المراد بفسادهما
عدم تكونهما لانه كما ان الممانعة ممكنة فكذلك الاتفاق
ممكن فاين اللزوم وان اريد بقوله المراد بفسادهما عدم
تكونهما بالامكان اي لو كان فيهما الهة لامكن ان لا يكونا فيقال
والامر كذلك وان كان الاله واحدا فهذا لازما غير منفي
بل موجود لان حصولهما على هذا النظام امر ممكن لا محالة قوله
ان اريد عدم التكون اي اريد من قوله المراد بفسادهما
عدم تكونهما قوله فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني
في الماضي الى اخره يعني ان كلمة لو شرط للماضي وهي كما مشى عليه
المعربون حرف امتناع لامتناع اي امتناع الثاني وهو الجواب
لامتناع الاول وهو الشرط وحينئذ فلا يستدل من الاية
على انتفاء التعدد بانتفاء الفساد بل مفاد الاية الاستدلال
على انتفاء الفساد في الماضي بانتفاء التعدد مع ان انتفاء التعدد
هو المحتاج الى اقامة الدليل عليه فلا يجعل دليل على غيره وجعله
دليلا على انتفاء الفساد لا يصح ايضا اذ لا يلزم من انتفاء تعدد
الالهة

58

واما يستعملونها فى القياسات لحصول العلم بالنتايج فهي عندهم
للدلالة على ان العلم بانتفاء الثانى علة للعلم بانتفاء الاول
ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفات الى ان
علة انتفاء الجزاء فى الخارج ما هي وقوله تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا وارد على هذه القاعدة لكن الاستعمال على
قاعدة اللغة هو الشايع انتهى قال السيد فيفهم من ظاهره
ان المعنى الثانى انما هو بحسب اصطلاح ارباب المعقول
وان الاية الكريمة واردة على اوضاعهم وفيه بحث جدًّا
والحق انه ايضا من المعانى المعتبرة عند اهل اللغة
الواردة فى استعمالهم عرفا فانهم قد يقصدون الاستدلال
فى الامور العرفية كما يقال لك هل زيد فى البلد فتقول لا
اذ لو كان فيها لحضر مجلسنا فيستدل بعدم الحضور على
عدم كونه فى البلد ويسمى علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية
لكنه اقل استعمالا من المعنى الاول انتهى وهذا السوال المذكور
وهو قوله فان قيل يرد على دعوى الشارح ان الاية حجة

اقناعيه على الوحدانيه قوله فلا يفيد الا الدلاله على انتفا الفسا
فى الماضى بسبب انتفاء التعدد اى استدل بسبب انتفا
التعدد على انتفاء الفساد وما كان هذا شانه مما يستدل فيه
بانتفاء السبب وهو الاول على انتفاء المسبب وهو الثانى ليس
حجه لان استثنا نقيض المقدم لا ينتج شيا واما المنتج استثنا
عين المقدم الذى هو الملزوم لعين التالى الذى هو اللازم
وكذلك استثنا نقيض التالى ينتج نقيض المقدم واما استثنا
عين التالى ونقيض المقدم فلا ينتجان شيا والقياس الاستثنائي المقدم
هو الذى يستدل فيه بوجود الملزوم على وجود اللازم او
يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم واللازم قد يكون
اعم من الملزوم كالحيوان بالنسبة الى الانسان وقد يكون
مساويا للملزوم كالناطق بالنسبة الى الانسان وزعم بعضهم
ان اللازم لا يكون اخص من الملزوم والا فيلزم وجود
الملزوم بدون اللازم كما قرر فى المنطق فان الشى قد يكون
له اسباب فاذا استثنى احدها لم يدل على انتفا ذلك الشى

لاحتمال

59

لاحتمال كونه بسبب اخر بل طريق الجده عكس هذا او هو
ان يستدل بانتفا الثاني وهو المسبب اللازم على انتفا
السبب الملزوم كما تقرر ان استثنا نقيض التالي ينتج
نقيض المقدم والاية من هذا القبيل لانها سيقت للاستد لال
بانتفاء الجزاء وهو الفساد اللازم للتعدد على انتفا التعدد
الملزوم للفساد فكانه قيل لكنهما لم يفسدا فلم يبق فيهما اله
سواه جل وعلا سبحانه قوله قلنا نعم بحسب اللغة اي رملي
استعمال لو على اصل اللغة ان تكون لانتفا الثاني لانتفا الاول
واما المنطقيون فقد جعلوا اداة اللزوم ان ولو فهي عندهم
للدلالة على ان العلم بانتفا الثاني علة للعلم بانتفا الاول ضرورة
انتفا الملزوم بانتفا اللازم من غير التفات الى ان علة انتفا
الجزا في الخارج ماهي والاية الكريمة واردة على هذه القاعدة
لكن الاستعمال على قاعدة اللغة هو الشايع المستفيض قوله
وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالاخر فيقع
الخبط كما وقع لابن الحاجب رضي الله عنه ومن تابعه كما هو مذكور

فی المطول قوله القدیم اعلم ان القول فی حقیقة القدم قد یطلق
فی مقتضی اللسان علی ما تواترت علیه الازمنة وکر علیه الجدید ان
وذکر فی الکشاف فی قوله تعالی حتی عاد کالعرجون القدیم هو
المحول فان اقل مدة الموصوف بالقدم الحول وبهذا الاعتبار
منتف عن الباری جل وعلا اذ وجوده لیس وجودا زمانیا
ولا نسبة للزمان الی وجوده البتة ویطلق فی الاصطلاح علی
ما لا اول لوجوده فیستدعی ذلک فهم الاولیة لتعقل
نفسها فالاولیة اشارة الی انتهاء الوجود بحیث لم یکن موجودا
قبل وجوده وهو معنی الحدوث ویعبر عنه بسبق العدم
وسبق العدم امر اضافی فنفی هذه الاضافة عبر عنه
بالقدم فهذا القول فی حقیقة القدم واما دلیل ثبوت
القدم بالاعتبار الثانی للباری جل وعلا فلان کل موجود
اما ان یکون له اول واما ان لا یکون له اول وثبوت الاولیة
یلزم منه الافتقار والاحتیاج الی المقتضی ثم ذلک المقتضی اما
ان یکون له اول واما ان لا یکون له اول فان کان له اول
افتقر

ولهذا قال بتا قدیم واطلاق القدیم بهذا الاعتبار م

٦٥

افتقر الى مقتض وكذلك القول فى مقتضى المقتضى ويلزم منه
حوادث لا اول لها وهو محال كما تقدم انتهى ملخصا من شرح
الارشاد للمقترح ومن التسديد قوله بتغاير المفهومين
فان مفهوم الواجب شى يكون وجوده من ذاته ومفهوم
القديم شى لا ابتداء له وان كانا يصدقان على شى واحد
كصدق الناطق والانسان على الذوات مع تغاير مفهومهما
قوله ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة جواب عن
سوال تقديره اذا كانت الصفات قديمة لزم كثرة القدماء
وهو محال فاجاب بقوله ولا استحالة الى اخره قوله وفى كلام
بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الى اخره قال فى المقاصد
معنى هذا الكلام ان الصفات واجبة لذات الواجب اى
مستندة الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق القصد
والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة
بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا
انما هو فى غير الصفات عند من يثبتها فليس له بطريق الايجاب

قوله فهی باقیه ببقا هو نفس تلک الصفه لان المعقول من بقایها
امتناع عدمها وامتناع العدم من الامور الاعتباریة ولیس الا
نفس تلک الصفه فلم یلزم قیام المعنی بالمعنی وما ذکر فی معنی
البقا هو الذی اختاره البیضاوی وقال فی شرح المواقف اعلم ان
البقاء یفسر وند تارة باستمرار الوجود ویدعون ان الوجود
فی الزمان الثانی امر زاید علی الذات واخری بانه معنی زاید
یعلل به الوجود فی الزمان الثانی قوله وهذا کلام فی غایة
الصعوبة ای کلام الامام حمید الدین فی غایة الصعوبة للعلة
التی ذکرها ومخالفه کلام الامام حمید الدین یودی الی القول
بامکان الصفات والقول بامکان الصفات ینافی قول المتکلمین ان
کل ممکن حادث لان الصفات قدیمه مع القول بامکانها فان زعموا
ان مرادهم بکونها قدیمه بالزمان بمعنی عدم المسبوقیه بالعدم
وهو لا ینافی الحدوث الذاتی اللازم من القول بامکانها لان
معناه الاحتیاج الی ذات الواجب فهو قول بما ذهب الیه
الفلسفه الی اخر ما قرر الشارح فی الشرح قوله والقول بامکان
الصفات

٦١

الصفات ينافي قولهم اي قول المتكلمين وجه المنافاة ان الصفات
ممكنة حينئذ وهي قديمة عندهم كما قدمناه **قوله** قديمة
بالزمان القدم الزماني عدم المسبوقية بالغير والذاتي عدم
الاحتياج والحدوث الزماني المسبوقية بالغير والذاتي وجود
الاحتياج **قوله** ولهذا زيادة تحقيق يشير الى قوله فيما سياتي
الاولى ان يقال سياتي اي في الرد على المعتزلة المستحيل تعدد ذوات
قديمة لا ذوات وصفات وان لا يجترا على القول بكون الصفات
واجب الوجود لذاته بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها
ولا غيرها اعني ذات الله تعالى ويكون هذا مراد من قال الواجب
لذاته هو الله تعالى يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى
ان ذات الواجب اقتضت وجودها واما في نفسها فهي ممكنة
ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قايما بذات القديم واجبا له غير
منفصل عنه وحاصل كلام الشارح في الموضعين انه لا يترك
القول بان الصفات واجب الوجود لذاته بل ما وله بما تقدم
ولم يبال بالتجاوز الى القول بما ذهبت اليه الفلاسفة لانه

اسهل من القول بان الصفات واجب الوجود لذاتها ولم يكن
فيما سياتى لزوم القول بما ذهبت اليه الفلاسفة اكتفا بما ذكره
هنا فلا ينافى كلامه فيما سياتى يقتضى اعتماد ما ضعفه هنا
قوله الحى — القادر الى اخره لما ذكر ان المحدث للعالم هو الله
تعالى اخذ فى ذكر صفاته التى يتوقف عليها افعاله وغيرها
من صفات الكمال والتنزيهات وسياتى معانى الصفات المذكورة
هنا فى كلام الشارح قوله الشانى المريد المشيئة والارادة
كلاهما واحد عند اهل السنة واما الكرامية فانهم زعموا
ان المشيئة ازلية والارادة حادثة قوله وبعضها مما لا يتوقف
ثبوت الشرع عليها هذا الكلام جواب عن الدور وهو ان ثبوت
الشرع موقوف على الصفات والصفات موقوفة على الشرع قوله
بخلاف وجود الصانع وكلامه اما ما ذكره من توقف ثبوت
الشرع على وجود الصانع فواضح واما توقفه على كلامه فليس
بظاهر وقد قال الاصفهانى والعبرى فى شرحيهما على الطوالع
تواتر اجماع الانبيا عليهم السلام على انه متكلم وثبوت نبوتهم
غير

62

غير متوقفه على كلامه تعالى لانا لما راينا ظهور المعجزة على يد
من ادعى النبوة علمنا ان الكاذب لا يجوز ظهور المعجزة على يده
حصل لنا علم يقتضى بان المدعى للنبوة صادق سواء علمنا
انه تعالى متكلم اولا فثبوت كونه متكلما مقدمة لا يتوقف ثبوت
النبوة عليها وكل مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها تجوز
اثباتها بقول الانبيا عليهم السلام فيجب الاقرار بكونه متكلما
وهو المطلوب وقد استدل المصنف رحمه الله تعالى فيما
ياتى على ثبوت الكلام بتواتر النقل عن الانبيا فكيف تكون
نبوتهم متوقفة على ثبوت الكلام والظاهر ان هذه سبق
قلم من الناسخ قوله ولانه يمتنع بقاؤ قال الحكما ان العرض
يبقى الا الحركة والزمان بناء على انه عرض وذهب الجبائى
وابنه الى بقاء الالوان والطعوم والروايح دون العلوم
والارادات والاصوات قوله وهذا مبنى على ان بقاء
الشى معنى زايدا الى اخره هذا مذهب الاشعرى
واحتج على ان البقاء صفة وجودية زايدة على ذات

الباقی بان الشی الحادث حال حدوثه لا یکون باقیا
اذ البقاء عبارة عن حصول الذات فی الزمان التالی او
مشروط به وذلک حال الحدوث محال ثم یصیر باقیا
بعد ذلک فمن التغیر والتبدل لیس فی ذات
الحادث اذ الذات لیس مما لم یکن ذاتا ثم صار ذاتا ولا
فی عدم البقا اذ عدم البقا یستحیل ان یصیر بقا بل فی
صفة زایدة هی البقا وهو المطلوب ونوقض هذا الدلیل
بالحدوث ای لو صح ما ذکرتم من الاحتجاج لزم ان یکون
الحدوث صفة زایدة علی الذات لان الشی الحادث لم یکن
ثم صار حادثا وهو من التبدل لیس فی الذات ولا فی
عدم الحدوث بعین ما ذکرتم فیکون صفة زایدة فی م
هی الحدوث لکن الحدوث لیس امرا ثبوتیا لما مر واعلم انه
لما قال المستدل انه یمتنع بقاء العرض لانه یلزم منه قیام
المعنی الذی هو البقا بالمعنی الذی هو العرض المفروض وهو
محال ووجهه بان قیام الشی معناه ان تحیزه تابع لتحیزه

والعرض

63

والعرض لا تحيز له بذاته حتى تحيز غيره بتبعيته قال الشارح
ان هذا الاستدلال مبنى على ان البقا معنى زايد على
الوجود وهو ممنوع وعلى ان القيام معناه التبعية فى التحيز
وهو ممنوع ايضا وبين المنع بقوله والحق ان البقا هو عين
الوجود لا زايد اوان القيام معناه اختصاص الناعت
بالمنعوت وكانه يقول واذا كان الامر كذلك فيجوز بقاء
العرض وقيام المعنى به اذ لا محذور فى ذلك وهو مخالف
لما عليه الاشعرى فى ان العرض لا يبقى زمانين وان
مشاهدة بقايه انما هى تجدد الامثال فكان قايلا
يقول له لم خالفت الاشعرى فى ذلك فقال اتباعا للحق
لان ما ذكره الاشعرى فى نفى مشاهدة بقاء الاعراض
هو بعينه جار فى الاجسام بل الحق ان انتفا الاجسام
ومشاهدة بقايها تجدد الامثال كما قال به النظام
ليس بابعد من ذلك فى الاعراض فعدلنا عن ذلك كله
وقلنا الجواز بقاء الاعراض كما هو مذهب الحكما حيث لم

يخالف اصلا من اصول الشريعة ثم انه لما اداه ذلك الى
موافقة الحكما في قيام العرض بالعرض على ما تضمنه قوله
والحق الى اخره ورأى ان دليل الحكما على قيام العرض بالعرض
ليس بتام قال والحق ايضا ان تمسك الحكما في قيام العرض
بالعرض بسرعة الحركة وبطؤها ليس بتام ثم بينه بقوله
اذ ليس الى اخره وحاصله ان دعوى الحكما لامر صحيحه
وان لم يدل دليلهم على ما ادعوه لانه اذا كان القيام
عندهم معناه اختصاص الناعت بالمنعوت فليس المحذور
ان يقوم العرض بالعرض كما لا يخفى وانما يلزم المحذور
لو كان القيام معناه التحيز كما هو عند المتكلمين وهو
ظاهر فتامل وممن اختار جواز قيام العرض بالعرض
الامام فخر الدين في المحصول وصاحب الصحايف قوله
والحق ان البقاء استمرار الوجود الى اخره هذا هو مذهب
المحققين من المتكلمين قال العبري رحمه الله اعلم ان المعقول
من بقاء البارى امتناع عدمه ومن بقاء الحوادث
مقارنة

مقارنة وجودها الزمانين فصاعدا والامتناع ومقارنة
الشي للزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج
وانما كانت مقارنة الزمان امرا عقليا اما لكونها من النسب
والاضافات واما لكون الزمان امرا عقليا كما ذهب اليه
المتكلمون فعلى هذا لا يكون البقا امرا ثبوتيا زايدا على الذات
وايضا البقا عبارة عن استمرار الذات وهو عدمي لان العدم
يوصف بالاستمرار فلو كان ثبوتيا لزم اتصاف العدم
بالصفة الثبوتية وهو محال قوله من حيث النسبة الى
الزمان اى من حيث انتسابه الى الزمان الثاني والثالث
وليس عرضا قايما بالثاني قوله كما في اوصاف الباري فانها
قايمة بذات الباري عز وجل ولا تحيز بطريق التبعية
كتنزهه جل وعلا عن التحيز قوله وان انتفاء الاجسام
الى اخره يشير به الى ما ذهب به الغزالي من مذهب الاشعرية
حيث قالوا ان العرض لا يبقى بل ينقضي ويتجدد مثله باراة
الله تعالى في الزمان الثاني وهكذا على التوالي حتى يتوهم ان

حيث المشاهدة انه امر مستمر باق فقال اعنى الغزالى
انه فاسد لما فيه من مناكرة المحسوس فان العقل ينبو عن
هذا كما ينبو عن قول القايل ان الجسم متجدد الوجود
فى كل حالة والعقل لقاضى بان الشعر الذى على راس الانسان
فى يومه هو الشعر الذى كان بالامس لا قبله نقصى ايضا فى
سواد الشعر ولهذا اختار الامام والبيضاوى امكان بقايه
لانها كانت جايزة الوجود فى الزمن الاول فكذا فى جميع
الازمنة واجاب الجمهور بانه لا نزاع فى امكان وجودها
فى جميع الازمنة بل فى بقايها وهو استمرارها على معنى انها
موجوده فى الزمن الثانى متصلة بالوجود الاول ثم هو
منقوض بالحركات فانه يمتنع بقاوها بالاتفاق وما المانع من
ان الله تعالى يخلق الاعراض متواليه على توالى الازمان بلا
فترة بينهما وقد صنف الامام ابو الحجاج يوسف الازدى
جزءا سماه بيان الغرض فى احالة بقاء العرض والغرض من
هذه المسلة نفى قدم العالم لانه اذا لم يبق ... ين لم يستقل

بنفسه

65

بنفسه بل يفتقر الى الله تعالى على مرور الازمان واليه
الاشارة بقوله تعالى يا ايها الناس انتم الفقرا الى الله فالجوهر
مفتقر الى الفاعل في ايجاده ثم في ابقايه وامداده
باعراضه فلو بقي العوض لما احتاج الى الفاعل لانه قد
ثبت واللازم باطل وليس بقاء الجوهر في ثاني زمان
حدوثه باولى من عدمه لولا الفاعل المخصص فانظر
الى هذه الدسيسه كذا ذكره الزركشي رحمه الله تعالى قوله
لانه موكب اي من اجزاء عقليه هي الجنس والفصل
ووجوديه هي الهيولى والصوره او الجواهر الفرده
ومتعدد اويد هي الابعاض وكل مركب محتاج الى الجزئيه
وكل محتاج ممكن او حادث قوله والله تعالى متعال عن ذلك
اي عن التحيز وكونه جزء للجسم قوله واما اذا اريد بهما
اي بالجسم والجوهر القايم بذاته الى اخره يشير بذلك
الى ما ذهب اليه الكرامية من اطلاق الجسم والجوهر عليه
تعالى ويعنون بما ذكره فبين خطاهم من جهة ان الشرع

وكل محتاج

لم يأذن في ذلك ولانه خلاف المسمى اللغوي بدليل
التبادر فان قالوا لم تمتنعون من قولنا جسم و لا
يمتنعون من قولكم شي لا كالاشيا قلنا لورود الشرع
به قال تعالى قل اي شي اكبر شهادة قل الله شهيد
بيني وبينكم مع ان معنى الشيية وهو الثبوت ثابت
لله تعالى فليس نظير ما ذكروه وبعد ورود الشرع
به ايضا لا يوهم نقصا واسم الجسم يوهم ذلك
فمطلقه عاص بل كفره بعضهم فان اطلاقه مختارا
بعد علمه بما فيه من اقتضا النقص استخفاف **قوله**
وفيه نظر وجه النظر ان القول بالترادف غير مستقيم
للقطع بتغاير المفهومات وان ورود الشرع باطلاق
اسم اذن باطلاق ما يرادفه وما يلازمه ممنوع فانا
نجد الفاظا اطلقت بالاذن ولم نجد اطلاق غيرها
من اللوازم والمرادفات كالجواد مثلا بخلاف السخي وما
يلازمه **قوله** وتوابع المزاج المزاج هو الكيفية المتوسطة

بين

بين الكيفيات اى العناصر الحاصله من تفاعل البسايط
وهى العناصر بان يتصغر اجزا البسايط فيختلط بعضها
ببعض بحيث تكسر سورة كل واحد من تلك البسايط سورة
الاخر فتحدث كيفيه متوسطه وهى المزاج قوله ولا
تمكن فى مكان المكان امر موجود لانه يشار اليه بالاشارة
الحسيه وكل ما يشار اليه فهو موجود وهو عبارة عن السطح
الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى
عند ارسطو او البعد المجرد عن المادة الموجود فى الخارج
الذى ينفذ فيه الجسم عند شيخه افلاطون والبعد
المفروض اى الغير الموجود فى الخارج عند المتكلمين والقولان
الاخيران متفقان على ان المكان هو الخلا دليل ارسطو
ان المكان هو السطح كما هو راينا او الخلا اى البعد المجرد
الموجود او المفروض والثانى وهو ان المكان هو الخلا
باطل لوجوه منها ان الخلا عدمى كما هو مذهب المتكلمين
او موجود كما هو مذهب افلاطون والاول وهو ان الخلا

عدمی باطل لان الخلا لو کان عدمیا لما قبل الزیادة والنقصان
واللازم باطل اما الملازمة فلان العدمی لیس بقابل
للزیادة والنقصان واما بطلان اللازم فلان بعد ما بین
الاجسام الغیر المتلاقیة متفاوت بالزیادة والنقصان
فان الخلا الواقع بین جداری صفحة کثیرة اکثر من الواقع
بین جداری صفحة صغیرة والثانی وهو ان یکون الخلا
موجوداً باطل لوجوه منها انه لو حصل جسم فی بعد
مجرد موجود لزم تداخل البعدین واتحادهما لانه
حینئذ لم یتمیز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمکن فان
الاشارة الی احدهما کالاشارة الی الاخر فارتفع التمایز
فی الموضع وتجویز تداخل البعدین واتحادهما یفضی الی
تجویز الثلاثة والاربعة وهکذا فیفضی الی تداخل
العالم فی حیز خردلة واحدة وهو محال بضرورة العقل
واجیب عن الدلیل المذکور علی نفی الخلا بانا نختار ان
الخلا عدمی وقوله لو کان عدمیا لما قبل الزیادة والنقصان

قلنا

قلنا الزيادة والنقصان باعتبار الفرض على معنى انه لو
فرض بين جدارى الصفحة الكبيرة والصغيرة مقدارا
موجودا لكان الموجود بين جدارى الكبيرة اعظم من
الاخر واجيب عن الوجه الدال على ان الخلا ليس بموجود
بانا لا نسلم انه لو حصل الجسم في بعد مجرد لزم تداخل
البعدين واتحادهما قوله لانه حينئذ لم يتميز البعد
المجرد عن البعد المتمكن قلنا لا نسلم بل غايته ان لا يحس بالبعد بين
معا وعدم الاحساس بالبعدين معا لا يستلزم التداخل
والاتحاد حتى يلزم من تجويز تداخل البعدين تداخل
العالم في حيز خردلة الذى هو محال قوله في بعد اخر
متوهم اى عند القائلين بوجود الخلا كداخل الكوز
مثلا فانه مع كونه مشغولا بالماء والهوا يتوهم بين اطرافه
طول وعرض وعمق وهو البعد الذى ينفذ فيه الجسم
فذلك البعد المتوهم هو المكان قوله فيلزم قدم الحيز
هذا على راى من جعل الحيز من الامور الموجودة واختلف

هولاء فقيل هو السطح الباطن الحاوى المماس للسطح الظاهر
من المحوى وقيل بعد موجود ينفذ فيه الجسم بنفوذ
بعده القايم به فى ذلك البعد بحيث ينطبق عليه وخرج
بقيد النفوذ فيه بعد الجسم واما على راى من جعله
غير موجود فى الخارج فلا يلزم ما ذكر وفسره بانه بعد
مفروض واختار الامام البيضاوى ان المكان من الامور
الموجودة واحتج بانه مشار اليه كما يقال ان المتحرك انتقل
من هذا المكان الى ذاك فلو كان معدوما لكان انتقالا
من العدم الى العدم وبديهة العقل تحكم بان الاشارة
الحسية الى الانتقال من العدم الى العدم محال **قوله** فيكون
محلا للحوادث لانه حدث فى ذاته معنى وصفة لم تكن ثابتة
فى الازل **قوله** باعتبار عروض الاضافة الى شى فان معنى
الفوق فيما يمشى على رجلين ما يحاذى راسه من فوقه وفيما
يمشى على اربع او بطنه ما يحاذى ظهره من فوقه واذا مشت
النملة على سطح كان الفوق بالنسبة اليها جهة الارض لانه المحاذى

68

لظهورها قوله ولايجرى عليه زمان الزمان عند المتكلمين
عبارة عن مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة
للابهام كما يقال اتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس
معلوم ومجيئه موهوم فاذا قرن ذلك الموهوم بذلك
المعلوم زال الابهام قوله والله تعالى منزه عن ذلك اما عن
الاول فلتنزهه تعالى عن التجدد لثبوت قدمه واما عن الثانى
فلثبوت حدوث الحركة ومقدارها مع انهما عرضان
والله تعالى منزه عن الاعراض قوله لا على ما ذهب اليه
المشايخ من ان معنى العرض لا الى اخره غاية ما فى الباب ان معنى
العرض بحسب ما ذكر ومعنى الجوهر والجسم كذلك عند
المشايخ وهذا لا يفيد لان معانيها عند غيرهم ليس كذلك
بل معان اخر والمطلوب تنزيه الله تعالى عنها باى معنى ثبت
لها قوله وايضا اما ان يكون على جميع الصور الى اخره تعليل
لكون الواجب غير مصور قوله بخلاف مثل القدرة والعلم
الى اخره جواب سوال مقدر تقديره لم لا يجوز ان يكون

على بعض الصور دون بعض كما انه اختص ببعض الصفات
كالعلم والقدرة دون بعض فاجاب بالجواب المذكور
وحاصله ان البعض من الصفات الذى اختص بها دلت
المحدثات على وجودها والبعض الذى لم تختص به كاضداد
ذلك صفات نقصان لادلالة للمحدثات عليها وليس كذلك
البعض من الصور قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة
الى اخره اما فى الجهة فبقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وفى الجسمية بقوله وجه ربك واما فى الصورة فقوله صلى الله
عليه وسلم ان الله تعالى خلق ادم على صورته وقوله عز وجل
فوق ايديهم والسموات مطويات بيمينه الى غير ذلك قوله
متصلا بالاخر مماسا له كالجوهر والعرض القايم به المماس له
وقوله اومنفصلا عنه مباينا فى الجهة كالسما والارض قوله
والله تعالى ليس حالا فى العالم حتى يكون مماسا للعالم ولا محلا
للعالم حتى يكون العالم مماسا له قوله والجواب ان ذلك وهم
محض عبارة العبرى فى الجواب عن هذا الايراد بانا نمنع الحصر

اى له

69

اى لا نسلم ان كل موجودين فرضا ينحصر فيما ذكرتم كيف
ولم يقع النزاع الا فيه وشهادة البداهة ايضا على ذلك
ممنوعة لاختلاف العقلا فى ذلك بعد م تحقق الاختلاف
فى البديهيات وحاصل الجواب ان النصوص المذكورة لظهورها
وقبولها للتاويل لا تعارض القواطع العقلية التى لا تقبل
التاويل لقطعها وحينئذ اما ان يفوض علمها الى الله تعالى كما
هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على الله فى قوله
تعالى وما يعلم تاويله الا الله واما ان يؤول كما هو مذهب الخلف
وقول من عطف والراسخون على الله ثم يقول يجب الايمان بانه
استوى على العرش مع نفى التشبيه واما كون المراد منه استيلاءه
على العرش فامر جايز الارادة اذ لا دليل على ارادته عينا فالواجب
عينا ما ذكرنا واذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء اذا
لم يكن بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية
والا سقوه فلا باس بصرف فهمهم الى الاستيلاء فانه قد ثبت
اطلاقه وارادته لغة كما فى قول الشاعر

قد استوى بشر على العراق • وقول الاخر • فلما علونا واستوينا عليهم

جعلناهم مرعى لنسر وطاير • وعلى نحو ما ذكرنا كلما ورد مما

ظاهره الجسمية في الشاهد كالاصبع والقدم واليد يجب الايمان

به وان اليد وكذا الاصبع وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة

بل على وجه يليق به وهو سبحانه وتعالى اعلم به وقد يؤول

اليد والاصبع بالقدرة والقهر واليمين في قوله الحجر يمين الله

تعالى في الارض على التشريف والاكرام لما ذكرنا من صرف فهم

العامة عن الجسمية فهو ممكن ان يراد ولا نجزم بارادته ويجوز

ان يجعل العرش على الملك لمجيه في اللغة بهذا المعنى ايضا ويجوز

ان يكون الضمير في قوله في الحديث على صورته يرجع الى ادم

اي خلق الله تعالى ادم على صورته التي كانت له من غير تردد

في اطوار الخلقة وتغاير في صورته بحسب الحالات كما يكون لبنيه

من تبديل صورة النطفة الى العلقة ومنها الى المضغة

ومنها الى العظام واللحم وازدياده الى زمان الوقوف وان

رجع الى الضمير الى الرحمن يكون معناه خلقه على صفاته من

العلم

70

العلم والاشارة والكرم والرحمة والقهر واللطف ا د
الصور كما يطلق على الحسية تطلق على المعنوية والصورة
المعنوية للشي مجموع اوصافه المعنويه وجوز ان يكون
مخصوصا بحادثه كما ان رجلا كان يلطم صبيا فقال عليه
السلام ذلك قوله ولا يشبهه شيء المشابهه عندهم في الاصطلا ح
هي الاتحاد بين الغيرين في الكيفيه والمماثلة هي الاتحاد
بينهما في تمام الماهيه فما ذكر من تفسير المشابهه على غير
الاصطلاح وتفسير المماثله بما ذكره البيضاوي رحمه الله
وقال امام الحرمين في الارشاد ما حاصله انه قد ذكر في
المثلين ثلاث عبارات الاولى انهما كل موجودين ثبت لكل
واحد منهما من صفات النفس ما ثبت للثاني والثانيه كل
موجودين يسد احدهما مسد الاخر والثالثه الموجودان
اللذان يشتركان فيما يجب ويجوز ويستحيل ثم قال والاولى
العبارة الاولى قال شارحه وانما جعلها اولى لان الثانية
تصدق في الجمله على الخلافين فان احد الضدين يسد

مسد الاخر فی حصول شرط بقاء الجوهر ولیس کذلک فان
قیل ارید ان تسد مسده من کل الوجوه قلنا رجع بعد
التطویل الی العبارة الاولی واما الثالثه فاشتملت علی
تفسیر التماثل بالاحکام اللازمة عن التماثل وهو فرع
ثبوت التماثل فکانت الاولی اولی ویتجه علیها ان یقال
الذی ثبت لاحدهما بعینه لا یثبت للثانی بل مثله والکلام
فی معنی المماثلة والمختلفان کل موجودین ثبت لکل واحد
منهما من صفات النفس ما لم یثبت عینه للثانی واما ثبت
التماثل ما یساویه فی المعقولیه فلیعتبر عبارة التماثل علی حسب
هذه العبارة فان قیل هل تجوز مفارقة المماثلین فی بعض
الصفات وهل تجوز مشارکة المختلفین فی بعض الصفات
قلنا تجوز المفارقة فی صفة معنویة ولا تجوز المفارقة
فی صفة من صفات النفس واما فی المختلفین فتجوز غیر تفصیل من؟
فقد یشترک المختلفان فی صفة نفس کالوجود واللونیة التی
یشترک فیها السواد والبیاض وذکر الوجود فیه مسامحة

فانه

فانها من صفات النفس وقد اختلف المثلان فی صفة
معنی کالجوهرین المفترقین فی الحرکة والسکون واللون
وقد تحقق تماثل الجوهر والغرض من هذه المسله الرد
علی الباطنیه فانهم زعموا ان المشارکة فی صفه واحدة
من اوصاف الاثبات یوجب التماثل وامتنعوا علی مساق
هذا ان یصفوا الباری تعالی بالوجود لما فیه من المشارکة
فی صفة اثبات وذلك یلزم منه التماثل عندهم وهولا ان نفوا
الصانع اقیمت علیهم القواطع فی اثباته وان اثبتوه فقد
وجد الاشتراك فی معقولیه الثبوت فوقع الاشتراك فی
امر ثبوتی فیلزمهم التماثل ثم نقول اتزعمون ان الاشتراك
فی وصف واحد یلزم منه الاشتراك فی جمیع الاحکام ام لا
فان زعموا الاول فقد جحدوا البدیهة وان ابوه کان
تسمیتهم الاشتراك فی معقول واحد تماثلا وتشبیها امرا
اصطلحوا علیه ولیس هو المحال الذی قام الدلیل علی منعه فان
قیل ایطلق ان الله تعالی مماثل الحوادث فی الوجو وقلنا لا

سبيل الى اطلاقه هذا المختصر كلام شرح الارشاد للشيخ
المقترح قوله وقد صرح بان المماثلة عندنا الى اخره
اى صرح به فى غير الكلام السابق قوله والظاهر انه لا
مخالفة اى بين الاشعرى واصل اللغة قوله فيما به
المماثلة اى من الاوصاف الخاصة لان المماثلة لا تثبت
بالامور العامة كالوجود والشيئية اذ لو ثبتت المماثلة بذلك
لزم ان يكون الاشيا المتضاده متماثلة فيكون السواد مثل
البياض والعجز مثل القدرة من حيث الوجود والشيئية
والعرضية قوله يرتفع التعدد لانه يلزم اتحادهما فى الماهية
وفى لوازم الماهية واذا اجتمعا فى محل واحد واذا اجتمعا
فى محل واحد اتحدا بحسب العوارض ايضا لانه حينئذ
كلما عرض لاحدهما عرض للاخر فيكون المثلان هو هو لا
مثلين ولهذا قالوا المثلين لا يجتمعان فى محل واحد قوله
وافتقار الى مخصص لان الموجب لعالميته ذاته والموجب
لقدرته ايضا ذاته ونسبة ذاته الى جميع المعلومات

والمقدورات

وان اجتمعا

72

والمقدورات على السواء اذ لو لم يكن على السوا لكان لذاته
تعالى اختصاص ببعض المعلومات دون بعض وببعض المقدو رات
دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك البعض الى مخصص وانه
محال واذا كان نسبة ذاته الى جميع المعلومات والمقدورات
على السوا والمصحح للمقدورية هو الامكان والامكان مشترك
بين جميع الممكنات فيكون الله تعالى عالما بالجميع وقادر على
جميع الممكنات وهو المطلوب قوله لا كما تزعم الفلاسفة
من انه لا يعلم الجزئيات اي المتغيرة فاذا علم مثلا ان زيدا
في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم
انه ليس في الدار او يبقى ذلك بحاله والاول يوجب التغير
في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما
نقص يجب تنزيهه عنه قالوا وكذلك الجزئيات المشكلة
وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان
ادراكها انما يكون بالآت جسمانيه وكذا الحال في الجزئيات
المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيا

التي ليست متشكله ولا متغيره فانه يعلمها بلا محذور وكذا ذاته تعالى وذوات المعقولات والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضه كما هو راي المعتزله او صفة حقيقيه ذات اضافة محضه فعلى الاول تغير نفس العلم وعلى الثاني تغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفه موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جايز قوله والدهرية اي ولا كما تزعم الدهرية انه لا يعلم ذاته لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشي الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضه بل هو صفة حقيقية ذات نسبه الى المعلوم ونسبه الصفه الى الذات ممكنة سلمنا كون العلم نسبه محضه بين محله ومتعلقه لكن لا نسلم ان الشي لا ينسب الى نفسه نسبة عليه فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة وكيف

لا يكون

73

لا يكون واحدا ما يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات قوله
والنظام اى ولا كما يزعم النظام انه لا يقدر على خلق الجهل
والقبيح لانه مع العلم بقبحه سفه و دونه جهل وكلاهما
نقص تجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة
اليه ولان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اى وجه
اراد قوله والبلخى اى ولا كما يزعم البلخى انه لا يقدر على
مثل مقدور العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او
معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او عبث
اى فعل لا غاية له كاللعب باللحية وكل ذلك محال على الله
تعالى والجواب ان ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات
تعرض للفعل بالنسبة الينا و فعله تعالى منزه عن هذه
الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه مثل مقدور العبد
لان ذات فعل العبد اما حركة او سكون والله تعالى قادر
على خلقهما قوله لا يقدر على نفس مقدور العبد بدليل
التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العباد

يوجده فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما
فيجتمع النقيضان اولا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع
احدهما فلا قدرة للاخر على مراده والمقدر خلافه
والجواب انه مبني على تاثير القدرة الحادثة وسنبين
بطلانه وعلى تقدير تاثيرها فتساويهما في هذا المقدور
ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتاثير قدرته
فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه ولا يلزم منه انتفاء
قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الالهية
دون العبدية فايده فان قيل فهل يتعلق علم الله تعالى بعد
انفاس اهل الجنة والنار اولا الاول يوجب تناهيهما
والثاني يوجب الجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
والجواب ان علم الله تعالى يتعلق بالشيء كما هو وعدد
انفاسهما غير متناه فكذا متعلق علم الله تعالى بعدم تناهي
انفاسهما قوله وله صفات تنبيه الصفات من حيث هي على
ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود

والحياه

74

والحياة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والارادة والقدرة
واضافية محضة كالقبلية والبعدية ولا يجوز بالنسبة
الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في
القسم الثالث مطلقا والقسم الثاني لا يجوز التغير في نفسه
ويجوز في تعلقاته قوله بمنزلة قولنا اسود لا سواد له فيه
نظر لانهم لا يقولون هو عالم لا علم له بل يقولون له علم لكن
علمه عين ذاته وليس زايدا عليه فلا يكون مثل اسود لا سواد
له فتامل قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته
وغيرهما كقوله تعالى انزله بعلمه فاعلموا انما انزل بعلم الله
اى متلبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم
لئلا يلزم كون العلم منزلا فيجب تاويله ولقوله تعالى ان القوة
لله وقوله ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين قوله وليس
النزاع الى اخره حتى يقال يلزم من اثبات العلم صفة زايدة
مماثلة لعلمنا قوله وانكره الفلاسفة والمعتزلة لكن جهة
الانكار مختلفة فالمعتزلة انما ينكرونها لئلا يلزم تعدد

القدماء والفلاسفة ينكرونها لتجرد ذات الله تعالى
وتوحده وان كانوا قايلين بتقدم غير الله كالهيولى مثلا
قوله غير قايم بذاته الى غير ذلك لان الصفات لما
كانت عين الذات لزم ان يكون الذات عين الصفات
والصفة غير قايمه بذاتها بل بالموصوف فالذات ايضا
غير قايمه بذاتها ضرورة فايدة ذكر الاصفهاني في
شرح الطوالع ان صفات الباري تنقسم الى اضافات لا
وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة فان هذه
التعلقات اضافة محضة لا وجود لها في الاعيان وهذه
الاضافات متغيرة متبدلة والى امور حقيقية كنفس العلم
والقدرة والارادة وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا
للكرامية فانهم جوزوا تغير صفاته لقولهم بحدوث
وتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى لنا ان تغير صفاته
يوجب انفعال ذاته لكونه حينيذ موضوعا للتغير
وانفعال ذاته محال ضرورة واحتجوا على قيام الصفات

الحادثة

الحادثه بذاته تعالى بانه تعالى لم يكن فاعلا للعلم في الازل
ضرورة كون العالم حادثا ثم صار فاعلا له والفاعليه صفه
ثبوتيه فهذه تقتضي قيام هذه الصفه الحادثه بذاته
تعالى اجيب بان التغير في الاضافه والتعلق لا في الصفه لان
كونه فاعلا للعالم اضافه وتعلق عرض للقدرة بعد ان لم
يكن عارضا قوله لكن مرادهم نفي كون الكلام الى اخره
فيه نظر لانهم لو نفوا ذلك لما وصفوه بانه متكلم فكان
هذا الزاما لهم على تجويزهم ان يشتق اسم لشي مع ثبوت
ماخذ الاشتقاق لغيره وهم لا يقولون بذلك وقد حقق جلال
الدين المحلي رحمه الله مرادهم فقال المعتزله لم يخالفوا في الحقيقه
في اشتراط ثبوت ماخذ الاشتقاق للشي لان صفة الكلام
بمعنى خلقه ثابته له تعالى عندهم وبقية الصفات الذاتيه
لا يسعهم نفيها لموافقتهم على تنزهه تعالى من اضدادها
وانما ينفون زيادتها على الذات ويزعمون انها نفس الذات
مترتبين ثمراتها على الذات لكونه عالما قادرا فروا بذلك

من تعدد القدما على ان تعدد القدما انما هو محذور
في ذات لا في ذات وصفات **قوله** الاشارة اليه في كلام
المتقدمين يعني في قولهم ان الواجب والقديم مترادفان
قوله وقد كفرت النصارى الى اخره عبارة الاصفهاني
في شرح الطوالع فان قيل القول بالصفات القديمة ايضا
كفر فان الله تعالى كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلاثة
اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اعني
العلم واقنوم روح القدس وهو الحياة والذات واحدة
متصفة بهذه الصفات القديمة اجيب بان النصارى
وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلاثة بالصفات
لكن قالوا بكونها ذوات بالحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم
الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عليه السلام والمستقل بالانتقال
هو الذات فثبت انهم قايلون بالذوات القديمة فلهذا كفرهم
الله تعالى **فايدة** اعترض المعتزلة على مثبتي الصفات ايضا
بانه لو قامت الصفة القديمة بالذات القديم لاشتركا
في

76

فى القدم والقدم ثبوتى لانه نفى العدم السابق فان كان

امتيازهما بامر زايد لزم التركب ولان الجزء الزايد

يكون قديما فيحتاجان الى المميز ولزم التسلسل وان كان

لذاتيهما لزم تعدد الالهة ثم لا يكون احدهما بالموصوفية

اولى والجواب ان قولكم القدم امر ثبوتى غير مسلم لانه

نفى كون الشئ مسبوقا بالعدم وكون الشئ مسبوقا وجودى

او نقول تجوز اشتراك الماهيتين فى صفة مع اختلافهما

كما قلنا فى الحوادث فانها مشتركه فى الحادثيه فى ماهياتها

وان قلتم المسبوقيه ان كانت وجوديه فان كانت قديمه

كانت الصفه قديمة والموصوف حادثا وان كانت حادثه

فهو مسبوق بالعدم ولزم التسلسل لانا نعارض بوجه

اخر لان المسبوقيه بالعدم صفة من صفات وجوده

ونحن نفرق بالضروره بين هذه الصفه وبين نفس العدم

فتكون هذه المسبوقيه صفه ثبوتيه واما قولكم لا يكون

احدهما بالموصوفيه اولى قلنا الذات والصفة حقيقتان

مختلفتان لذاتيهما فلعل ثبوت الاولوية حاصله لنفس
الذات واذ كنا لا نعلم ما لاجله حصلت الاولوية **قوله**
الاقانيم و الاقانيم جمع اقنوم وهو فى لغتهم الاصل **قوله** الثلاثة
ولقائل ان يمنع توقف التعدد الى اخره حاصل الايراد
انكم ادعيتم ان التعدد متوقف على التغاير فاذا وجد
التغاير وجد التعدد واذا عدم التغاير عدم التعدد
وليس كما ادعيتم بل قد يتعدد عدم التغاير والتعدد
موجود كمراتب الاعداد فانها متعددة وليس متغايرة
فلم يتم جوابكم الذى هو توقف التعدد على التغاير
بل الاولى فى الجواب ان يقال المستحيل تعدد ذوات
قديمة الى اخر ما ذكر فى الشرح **قوله** على التغاير بمعنى
جواز الانفكاك اعلم ان المشايخ لما فسروا التغاير بمعنى
جواز الانفكاك بنوا عليه ان الصفات ليست عينا وجه
البناء ان مشايخ اهل السنة قالوا الشيئان ان استقل كل
واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل
واحد

واحد منهما عن الاخر بان لا يكون احدهما قايما بالاخر ولا
مقوما فهما غيران كالاب والابن فانه استقل كل واحد منهما
بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر فان الاب
والابن وان لم يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر بحيث يعقل
وصف الابوة والبنوة لكن يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر
بحسب الذات والا اي وان لم يستقل كل منهما بالذات
بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر فان كان احدهما
قايما بالاخر فهو الصفة والموصوف فالقايم هو الصفة
وما قام به هو الموصوف كالسواد مع الجسم وان كان
احدهما مقوما للاخر فهو الكل والجزء كالانسان والحيوان
فانه لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر واحدهما وهو
الحيوان مقوم للاخر وهو الانسان فالانسان هو الكل
والحيوان هو الجزء ولهذا قال مشايخنا الصفة مع الذات
لا هو ولا غيرا اما انها ليست هو فظاهر واما انها
غير الذات فلان الصفات قايمة بالذات هذه عبارة

الاصفهانی فی شرح الطوالع واورد العبری نحوها وقوله
والاولی ان یقال ای فی جواب المعتزله قوله یعنی انها
واجبه لذات الواجب تعالی ای مستندة الی الله تعالی
بطریق الایجاب قوله لان المفهوم من الشی الی اخره
تعلیل لقوله نقیضین ای ان الجبنیه والغیریة نقیضا
لان المفهوم من الشی الی اخره ونحن نمنع ان یکونا نقیضین
قوله ای یمکن الانفکاک بوجه ما امابمکان اوزمان
اوبوجود اوعدم قوله وبعض الصفات مع البعض
فان ذات الله تعالی یستحیل تقدیر وجودها مع عدم
عدم علمه لقیام الادله علی استحالة ذلک وکذا علمه یستحیل
تقدیر وجوده مع عدم ذاته وکذا کل صفات من صفات
الکمال مع اخری فلا یقال ایضا ان احد الصفتین نفس
الاخری ولا عینها قوله بخلاف الصفات المحدثه الی
اخره هذا جواب عن سوال مقدر تقدیره هذا منقوض
بالصفات المحدثه کالاعراض مع الجواهر فانها غیران
بان جاع

78

بالاجماع مع انه لا يتصور وجود احدهما بدون الاخر
وحاصل الجواب منع ذلك فانا اذا فرضنا جوهرا يتصور
وجوده بدون عرض معين وكذا كل عرض مع جوهر
معين هكذا رايته بهذه العبارة فى بعض الشروح لكلام
العلامة النسفى وعليه بنا الشارح كلامه فى جعل العرض
كالسواد بالنسبة الى الجسم غيرا وقد تقدم فى الحاشية
المنقولة عن الاصفهانى والعبرى التصريح بان السواد
بالنسبة الى الجسم من باب الصفة والموصوف لا من باب
الغيرين بل صرح بعض شراح الطوالع بان نسبة جميع الاعراض
مع الجواهر عند مشايخ اهل السنة بالصفة والموصوف
وعبارته قال مشايخ اهل السنة الشيان ان استقل كل منهما
بالذات والحقيقة معا بحيث يمكن انفكاك احدهما عن
الاخر كالانسان والفرس فان الانسان مستقل بذاته
اى بجوهره وبحقيقته اى ماهيته الكلية فهما غيران
اى يقال لكل واحد منهما انه غير مغاير للاخر وان لم

يكن كذلك فلا يخلو اما ان يكون احدهما مستقلا بالذات
والحقيقة معا والاخر غير مستقل بهما كالانسان والسواد
فان الانسان مستقل بالذات والحقيقة معا والسواد
ليس مستقلا بالذات بل بالحقيقة فحسب فصفة وهو
اى يقال للمستقل انه موصوف ولغير المستقل انه صفة
وعندهم نسبة جميع الاعراض مع الجواهر بالصفة
والموصوف او يكون كل واحد منهما مستقلا بالذات
والحقيقة معا لكن لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر
كالبيت والجدار فيقال لها كل وجزء ولاجل هذا التقسيم
والاصطلاح قالوا الصفة مع الموصوف لا هي ولا غيره
انتهى وبهذا التقرير يندفع نظر الشارح الاتي قريبا
فتامل قوله وفيه نظر اى فى تفسير الغيرية لانهم ان
ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين اى ان ارادوا ان
المغايرة لا تثبت الا بصحة الانفكاك من الجانبين انتقض
بالعالم مع الصانع الى اخره وقوله كالسواد مثلا بدون
المحل

والحقيقة معا

79

المحل احترز عن الصفات المطلقة فان الذات لا تخلو عنها
قوله وان اكتفوا بجانب واحد اى ان اراد وا ان صحة
الانفكاك من جانب واحد كافية لثبوت المغايرة لزمت
المغايرة بين الجزء والكل الى اخره قوله والذات
بدون الصفة ان اراد الصفة المحدثة المعينة فمسلم
لكن لا تجديه نفعا فى مراده لانه قدم ان الصفات الحادثة
غير الذات اتفاقا وان اراد القديمة فممنوع لما تقدم فتامل
قوله مع انه لا يستقيم فى العرض مع المحل لان تصور وجود
العرض بدون المحل محال قوله فان قيل الى اخره هذا من
كلام عضد الدين فى شرح المواقف قوله بخلاف قولنا
الانسان حجر فانه لا يصح لعدم الاتحاد بسبب الوجود
وقولنا الانسان انسان اى وبخلاف قولنا الانسان
انسان فانه لا يفيد لعدم التغاير بين المفهومين قوله
لا فى مثل العلم والقدرة فانه يصح ان يقال العلم لا هو بحسب
المفهوم ولكن لا يصح ان يقال لا غيره بحسب الوجود قوله

كالواحد من العشرة فانه غير العشرة من حيث المفهوم
والوجود ولهذا لا يصح الحمل بينهما وكذلك اليد من زيد
فلا يصح ان يقال الواحد عين العشرة بحسب الوجود
للقطع بالمغايرة بحسب الوجود قوله ولا يخفى ما فيه
لان مغايرة الشيء للكل لا يستلزم مغايرة كل جزء من
اجزايه حتى يلزم ما ذكره وهو مغايرة الواحد لنفسه قوله
وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها ينبغي
عند قصد التعريف ان يقال تنكشف الاشيا حتى لا يلزم
الدور قوله والحياة اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم
اختلفوا في معنى حياته فذهب الحكما وابو الحسين البصري
الى ان حياته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون
من المتكلمين الى ان حياته عبارة عن صفة حقيقية قايمة
بالذات تقتضي هذه الصحة ويدل على ان الحياة عبارة عن
الصفة الموجبة لهذه الصحة هو ان ذات الله تعالى
مساوية لساير الذوات في الذاتية فلو لم تكن الحياة عبارة

عن

80

عن الصفة المذكورة لكان لختصاص ذاته تعالى بصحة
العلم دون غيره يقتضي ترجيحا بلا مرجح وانه محال وذلك
الامر المخصص الذي صح علم تعالى ان يعلم هو الحياه ذكره
العبرى رحمه الله قوله يتعلق بالمسموعات والبصر وهي
صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك كل من المسموعات والمبصرات
وعبارة غيره السمع والبصر صفتان يزيد الانكشاف بهما
على الانكشاف بالعلم قوله مع استواء نسبة القدرة يعني ليس
ذلك المخصص هو القدرة لان القدرة نسبتها الى جميع
المقدورات على السواء فلا تخصص مقدورا دون اخر ولا
وقتا معينا من بين الاوقات قوله وكون تعلق العلم
يعني لا يجوز ان يكون المخصص تعلق علمه تعالى بايجاده
في ذلك الوقت لان العلم بان الشيء سيوجد في وقت كذا
انما يتعلق به اذا كان ذلك الشيء بحيث تخصص وجوده
بذلك الوقت وهذه الحيثية في ذلك الوقت فلا يكون
هذه الحيثية مستفادة من علمه تعالى والا لزم الدور قوله

تابعا للوقوع يعني اذ العلم بوقوع شئ في وقت معين تابع
لكونه بحيث يقع فيه لان وجدانه عنه فلا يكون الوقوع
تابعا له والا لزم الدور وظهر انه لا بد من صفة غير
العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث
دون بعض وبوقت معين دون غيره وذلك الصفة
هي الارادة قوله والارادة حادثة والزاعم لحدوث الارا
هم الكرامية وقالوا بتعددها على عدد المرادات تحدث كل
ارادة منها قبل حدوث ما هو مرادها ثم يعقبها حدوث
ما هو مرادها وشبهتهم انها لو كانت قديمة لكانت المراد
ايضا قديمة وهو محال واجيب عنه بان الملازمة ممنوعة
اذ الارادة قد تسبق المراد كما في الواحد منا يريد الحج
قبل سنة وايضا يلزم من حدوث الارادة ان يكون ذات
القديم جل وعلا محلا للحوادث فهو حادث كما تقدم تعالى
عن ذلك علوا كبيرا قوله وعلى من زعم ان معنى ارادة
الله تعالى فعله الى اخره ظاهر ان هذا القول الى اخره

كلام

81

كلام شخص واحد وليس كذلك كما يفهم من المواقف وشرحه وغيرهما لانه ذكر في المواقف وشرحه انه قال النجار انه اي كونه مريدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي هو في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقوله ولاساه ولا مغلوب هو مذهب النجار به قوله ومعنى ارادته فعل غيره هذا اخذ شق مذهب الكعبي وشقه الثاني ان ارادته لفعله علمه بما فيه من المصلحه وهذا الشق قد اخذ رده من الرد على من زعم ان ارادته علمه فان قيل علمه بما في الفعل من المصلحة مرجح له قلنا انما يكون كذلك لو كان رعاية الاصلح واجبة عليه تعالى وهو ممنوع كما سنبينه في محله قوله والامانة ونحو ذلك نحو ادخال المومنين الجنه والكفار النار والمحاسبة والانعام والتعذيب والتخليد قوله عبر عنها بالنظم المسمى بالقران فان عبر عن هذه الصفة بالعربية فقران وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية

فتوراة والاختلاف بالعبارات دون المسمى وخالفنا في
ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من
الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام
النفسي غير معقول وقوله لان كل من يامر وينهى ويخبر
يجد في نفسه معنى لا شك في وجود ذلك المعنى حالة
التعبير وانما الاختلاف في تمييزه عن العلم والارادة فانه
يقول الخصم هو العلم وتارة يقول هو الارادة قوله
وهو غير العلم اى المعنى النفسي الذى هو الخبر غير العلم وقوله
وغير الارادة اى المعنى النفسي الذى هو الامر غير الارادة
قوله ويسمى هذا الكلام نفسيا الموصوف بالكلام لغة هو
من قام به الكلام النفسي لا من اوجد الحروف في غيره كما
صرح به الاخطل في شعره ثم لا شك في اطلاق الكلام على
من قام الحروف به لغة اما مجازا واما حقيقة وهو اقرب
لان المتبادر من تكلم زيد ولجوم لغة هو تلفظه فيكون
مشتركا لفظيا او معنويا مشككا بناء على ان الكلام مطلقا

اعم

اعم من اللفظي والنفسي وهو الاوجه وليس في قوله
وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ما يوجب ان اسم
الكلام عندهم مجاز في اللفظي بادنى تامل وكيف ما كان
لا بد في مفهوم المتكلم من قيام المعنى الذي هو الطلب
والاخبار بنفسه ولو تلفظ لان التلفظ فرع ذلك المعنى
والعلم به كذا في المسايرة قوله اني زورت في نفسي يقال
زورت الشيء اي حسنته وقومته كذا في الصحاح قوله
وتواتر النقل عن الانبيا عليهم الصلاة والسلام وفي المواقف
والدليل عليه اجماع الانبيا عليهم السلام عليه فانه تواتر
انهم كانوا يثبتون له تعالى الكلام ويقولون انه تعالى امر
بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام
فثبت المدعى قوله والتكوين لم يثبت الاشعري صفة
التكوين على ما سيأتي ان شاء الله تعالى واثبت ما عداه من
السبعة المذكورة وزاد صفة ثامنة وهي البقا وذهب
الى زيادتها على الذات ونفاها القاضي ابو بكر الباقلاني وامام

الحرمين والامام فخر الدين وقال البيضاوى المعقول من
بقايه تعالى امتناع عدمه ولاشك ان امتناع العدم
من الامور الاعتباريه التى لا وجود لها فى الخارج واثبت
ايضا الاشعرى صفات اخر غير الثمانيه المذكورة وتلك
الصفات هى الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر
الواردة بذكرها فى القران واول تلك الظواهر غيره فقال
المراد بالاستواء الاستيلا وباليد القدرة وبالوجه
الوجود وبالعين البصر واحتج من حصر الصفات فى
السبعة او الثمانيه بانا مكلفون بكمال المعرفه وهو انما
تحصل بمعرفة جميع الصفات ولا يتيسر الا بطريق ولا طريق
الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص وهذان
الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات ورد هذا
الاحتجاج بانا لانسلم ان الاستدلال بالافعال وتنزيهه تعالى
عن النقايص لا يدلان الا على هذه الصفات ولئن سلم انهما
لا يدلان الا هذه الصفات ولكن لانسلم ان لا طريق لنا فى

معرفة

معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن
عن النقايص بل السمع طريق اخر فى اثباتها وانما اثبتها
الاشعرى لورود النصوص بها وكونها غير مرادفة لساير
الصفات والاولى اتباع السلف فى الايمان بها بعد نفى ما
يقتضى التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى كذا ذكر
الاصفهانى قوله قايم بغيره يعنى خلقه فى غيره كاللوح
المحفوظ او جبريل او النبى وهو حادث قوله ازليه رد على
الكراميه حيث قالوا بحدوثها وقيامها بذاته تعالى عن
ذلك علوا كبيرا قوله ومع ذلك فهو قديم ظاهر هذا
الكلام يدل على ان الكراميه قايلون بقدم الحروف كالحنابلة
وليس كذلك لان الكراميه وان قالوا بكون الكلام حروفا
واصواتا كالحنابله لكنهم خالفوا الحنابلة فى كونها قديمه بل
قالوا بحدوثها وكونها قايمه بذاته تعالى لتجويزهم قيام
الحوادث بذاته تعالى كما قدمه قوله فان قيل هذا اى
المنافاه للسكوت والافة انما يصدق الى اخره قوله

لما ان ذلك اليق اى كون التكثر والحدوث فى التعلقات
والاضافات اليق بكمال التوحيد لما فيه من تقليل القدما
قوله لا يعقل وجوده بدونها يعنى ان هذه الاقسام
انواع للكلام ولا يعقل وجود الجنس بدون نوعه اذ
الجنس لا يوجد الا فى ضمن شئ من انواعه قوله قلنا
ممنوع اى كون الخبر والامر والنهى من اقسام الكلام ممنوع
بل هى عوارض الكلام تعرض له بحسب تعلقه بالاشيا لا
انواع حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هى انواع اعتبارية
فيجوز ان يوجد الكلام بدونها ومعها ايضا قوله
فيما لا يزال اى فى الاستقبال واما فى الازل فلا انقسام
اصلا قال الجلى فى شرح جمع الجوامع الكلام النفسى فى الازل
قيل لا يتنوع الى امر ونهى وخبر وغيرها لعدم من يتعلق
به هذه الاشياء اذ ذاك وانما يتنوع اليها عند وجود
من يتعلق به فتكون الانواع حادثة مع قدم المشترك
بينها والاصح تنوعه فى الازل اليها بتنزيل المعدوم الذى
سيوجد

84

سيوجد منزلة الوجود وما ذكر من حدوث الانواع
مع قدم المشترك بينهما يلزمه محال من وجود الجنس
مجردًا عن انواعه الا ان يراد انها انواع اعتبارية اي
عوارض له تجوز خلوه عنها وتحدث بحسب التعلقات
كما ان تنوعه اليها على الثاني بحسب التعلقات ايضا لكونه
صفة واحدة كالعلم وغيره من الصفات فمن حيث تعلقه
في الازل وفيما لا يزال بشي على وجه الاقتضا الفعله يسمى
امرًا او لتركه يسمى نهيًا وعلى هذا القياس انتهى كلامه
وعبارة الزركشي ذهب بعض اصحابنا كما قال في المحصل
الى تنوع الكلام النفسي الى خمس كلمات الامر والنهي والخبر
والاستخبار والندا وعن عبد الله بن سعيد الى سبع وزاد
الوعد والوعيد والجمهور على انه لا يتنوع وما ذكر اوصاف
الكلام لا اقسام له لان كون الجوهر قايما بذاته قابلا
للعرض متحيزا ذا مساحة اوصاف سلبيه وان كانت معانيها
مختلفة قال الشهرستاني ينبغي ان تفهم وحدة كلام الله على

هذا الوجه وحكى امام الحرمين فيه الاتفاق انتهى وقال
شارح الارشاد قال عبد الله بن سعيد بن كلاب لا
يلزم من ثبوت الكلام فى الازل ان يكون امرًا فى الازل
وهذا بناه على ان تعلق الصفات الازليه بمتعلقاتها
من قبيل الاضافات لا من قبيل صفات النفس فقال
على هذا الكلام فى الازل لا يكون امرًا ثم يصير امرًا
فيما لا يزال كما نقول فى كونه خالقا ورازقا وهذا بعيد
عن التحقيق فانه يستحيل وجود الصفة المتعلقة غير
متعلقة فانا اذا فرضنا على عقولنا علما لا يتعلق بمعلوم
واراده لا تتعلق بمراد وخبر لا يتعلق بمخبر استحال فى
الوصف وابطال الكلام فى ذلك قوله بلا مامور
ومنهى سفه يعنى لو كان كلام الله ازليا وكان فى الازل
امرًا ناهيًا مخبرًا للزم الامر بلا مامور والنهى بلا منهى
والامر والنهى بلا منهى ومامور سفه قوله والاخبار
كقوله تعالى واوحينا الى ابراهيم واهلكنا القرون قوله

قلنا ان

85

قلنا ان لم تجعل كلامه في الازل الى اخره يعني ان كلامه
في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير
ذلك احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير
ان يكون احد الانواع ايضا غير معقول وايضا التغير على
القديم محال قلنا لم يرد لنه امر واحد يعرض له التنوع
بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه
وهذا الجواب لعبد الله بن سعيد القطان كذا في شرح
المقاصد فايده وذكر ابن الهمام رحمه الله تعالى في تحرير
دفع هذا السوال تكليف المعدوم معناه قيام الطلب
ممن سيوجد بصفة التكليف فالتعلق هذا المعنى هو
المعتبر في التكليف الازلي وليس بممتنع قالوا يلزم امر ونهي
وخبر بلا مامور ومخبر وهو ممتنع قلنا في اللفظي ذي التعلق
التنجيزي والخطاب الشفاهي في الخبر اما النفسي فتعلقه
بذلك المعنى واقع تجده في طلبك صلاح ولد سيوجد
او ان وجد وتجد معنى الخبر في نفسك مترددا للاعتبار

وغيره اما حقيقة الامرية في الازل الممتنعة بلا
مخاطب موجود فبعروض التعلق التنجيزي للنفسي
بحيث تمنع عنه التعلق فهو لهذا او اذا اثبت فبذاك
قوله وان جعلناه فالامر في الازل قد يكون الامر
لطلب الفعل على الفور وقد يكون لطلبه في زمن سياتي
والثاني هو متعلق الامر الازلي **قوله** فيكفي وجود
المامور في علم الامر اي ان الامر لم يتعلق بالمعدوم
بل بالموجود المتوقع كما ان العلم الازلي متعلق بالموجود
الذي سيكون وايضا فالامة مجمعة على انا في وقتنا هذا
مامورون باوامر الله عز وجل ومذهب السايل انه
ليس لله تعالى في وقتنا كلام فان كلامه عندهم اصوات
وحروف وهي من الاعراض التي لا تبقى عندهم فقد جوزوا
ان نكون مامورين بامر معدوم وهذا قد يقال به
فان الوصايا الواردة من الموصين اذا انفذت فهي امتثال
امر معدوم سبق ولكن [illegible] تنفيذها بامر الله تعالى

فهو

فهو امتثال امر موجود كذا في شرح الارشاد **قوله**
كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره ان يفعل كذا بعد الوجود
عبارة المسايرة لانه يعقل قيام طلب التعليم بذات الاب
قبل ان يخلق له ولد حتى لو فرض خلقه وعلمه بما قام بابيه
من ذلك الطلب صار مامورا به فليعقل قيام الطلب الذى
دل عليه قوله تعالى اخلع نعليك بذات الله تعالى ويصير
موسى عليه السلام مخاطبا به بعد وجوده وخلق معرفته
به اذ سمع لذلك الكلام القديم هذا قول الاشعرى اعنى كون
الكلام النفسى مما يسمع وسيأتى تحقيق كلام الاشعرى **قوله**
لا يتصف بشئ من الازمنة اى بل هو اخبار مطلق والمتعلق
بالزمان هو المخبر عنه فان كان لم يوجد بعد كان الاخبار
اخبارا لحال وجوده واذا انقضى كان اخبارا انه وجد
فيما قبل والتغير فى المخبر عنه لا على الاخبار الازلى واعتبره
بالعلم فانه تعالى كان فى الازل عالما ان ادم عليه السلام
يوجد وحين وجد كان عالما انه فى الحال موجود

بانه يوجد فان كان حال كونه موجودا كان اخبارا م

وحين انقضى كان عالما انه قبل هذا كان كان موجودًا
فنسبته الى جميع الازمنه على السوية قوله على ان القران
ايضا اعلم ان القران لفظ مشترك يطلق بازاء الكلام
المنظوم من الحروف واصله من الجمع يقال قرات الماء فى
الحوض اذا جمعته ويطلق بازاء الكلام الازلى الحاوى
لجميع الكلام فقد اجتمعت المعانى باسرها فيه بمعنى انه
مخبر وكل مامور كذا ذكره الشيخ المقترح قوله غير مخلوق
هذا صريح فى انه غير مخلوق قيل وفيه تامل اذ قد يراد
بالمخلوق الكذب الذى يوضع ويختلق فلا يقوم به الحجه
قوله والانزال والتنزيل الى اخره والفرق بينهما ان الانزال
ما كان دفعة واحدة كانزال القران الى البيت المعمور
والتنزيل ما كان على التدريج كانزاله على الرسول صلى الله عليه وسلم
قوله فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانه نصب للدليل
فى غير محل النزاع قوله بمعنى ايجاد الاصوات هو تفسير
لقوله انه متكلم فانه فى تاويل المصدر اى تكلم الله تعالى

ايجاد

[illegible]

87

ايجاد الاصوات والحروف والافتقتضي الكلام ان
تقول بمعنى انه موجد للاصوات والحروف **قوله** على
اختلاف بينهم اختلف المعتزله فبعضهم يقول انه
متكلم بالمعنى الاول وهو ايجاد الاصوات وبعضهم
بالمعنى الثاني وهو ايجاد الاشكال **قوله** وانت خبير
اشارة الى رد ما ذهب اليه المعتزله **قوله** لامن
اوجدها **قوله** ومن اقوى شبه المعتزله الى اخره قال
في شرح الارشاد قالوا اي المعتزله اجمع المسلمون قاطبة
قبل ظهور هذا الخلاف على ان القران كلام الله وانه
سور وايات وله مفتتح ومختتم وانه معجزة الرسول
صلى الله عليه وسلم وكل ذلك من اوصاف الحدوث
والجواب ان ما ادعوا فيه الاجماع على انه معجزة فنحن
نسلم حدوثه ويبقى النزاع فيما وراءه من الكلام الازلي
القايم بالنفس فان الاعجاز انما هو في تاليف الحروف
ونظمها على وجه يخالف ساير نظوم كلام البشر في اساليبه

فيكون المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده

والبلاغه وقد سلمنا حدوث كل كلام مولف من الحروف
والقران لفظ مشترك يطلق بازاء المنظوم من الحروف
وبازاء النفسي الازلي فاخذ الخصم شبهته من لفظ
مشترك اطلق في احد معنييه على وجه يقتضي الحدوث
المسلم ثبوته ثم يلزمهم ان كلام الله هو فعله عندكم
واصواتنا اكسابنا فليست فعله عندكم فليس كلام الله
تعالى معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم اذ القايم بالرسول
ليس عين كلام الله تعالى فكيف يستدلون باجماعهم
اول من خالف اطلاقه فلما الزمتهم هذه البشاعه
وتحققت عليهم انفصل الجبائي بان قال كلام الله هو فعله
حروفا مع كل قارى فقد فعل ذلك مع صوت النبي صلى الله
عليه وسلم ويفعله مع صوت كل قارى ثم انه قال انه مسموع
مع صوت القارين ثابت مع حروف الكتابه غير منزلي
واذا تلا تال القران قارنت تلاوته تلك الحروف فاذا
تلا جماعة قام بالكل كلام واحد مقارنا التلاوتهم واذا
سكت

88

سكت واحد عدم ذلك منه مع قيامه بغيره فالتزم هذا
القول وجود حروف غير اصوات وهو امر فرضه ولم
يفهم حقيقته ثم ادعى على العقلا سماع ما لم يسمعوه وكيف
لختلف العقلا في المحسوسات ونسبة دعوى دونهاني الكا
فان الكل نزاع في ضرورى له سبب وقعت شركة العقلا
فيه ويدعى الاختصاص في العلم مع المشاركة في السبب والتزم
قيام صفة واحدة بذوات متعددة ولو جاز في هذا المعنى
لجاز في ساير المعاني ثم نقول له الحروف التي اثبتها مقارنه
للاصوات ان كانت متماثلة لها فقد دل الدليل على استحالة
المثلين في زمن واحد في محل واحد وان كانت مخالفة
للحروف القايمه بالتالي فمن حكم المختلفين اذا لم يكن لاحدهما
افتقار في وجوده الى التالي ان يجوز وجود كل واحد منهما
بدون الثاني واذا وجد بدونه وجد مع ضده فيما ينوب
هذا التلازم واذا لم ينقض العقل بتلازم امرين فان ثبتا
فثبوتهما على حكم الجواز فما الطريق الذي توصلت به الى

دعوى سماع الحروف
للذكورة كشيء
بة

وقوع هذا الجايز فان قال ضرورة اطباق الامه على ثبوت
كلام الله تعالى قلنا نعم وانه لو عرض على احد من الامه ان المقر
بتلاوة التالي حرفان لاستنكره لك كيف وفي هذه الدعوي
جحد للضروريات ولقد صدق صاحب الكتاب اذ قال
نفس نقل هذا المذهب يغني اللبيب عن رده **قوله**
ومنعه الاستاد ابو اسحاق الاسفرايني ووجه بانه يستحيل
سماع ما ليس من جنس الحروف والاصوات في الشاهد لانه
يدور معه وجودًا وعدمًا فالقول بجواز سماع ما ليس بصوت
ليس بمعقول وفيه بحث اذ يمكن ان يعارض بالروية ويقال
روية ما ليس بجوهر ولا عرض محال لانها تدور معهما
وجودًا وعدمًا في الشاهد فالقول برويه ما ليس بجوهر
وعرض ليس بمعقول قاله في شرح العمدة وقال صاحب
المسايره في الكلام على هذه المسله جوز الاشعري سماع
الكلام النفسي القايم بذات الله وقاسه على روية ما ليس
بلون ولا جسم فيعقل سماع ما ليس بصوت واستحال الماتريدي

سماع

89

سماع ما ليس بصوت وعنده سمع موسى عليه السلام صوتا
دالا على كلام الله وخصه به لانه بغير الكتاب والملك وهو
اوجه لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكه
صوت وادراك ما ليس صوتا قد تخص باسم الرؤية وقد
يكون له الاسم الاعم اعني العلم مطلقا انتهى قوله
لمعنى قوله حتى يسمع كلام الله الى اخره قال ابن فورك
المسموع عند قراة القارى شيئان صوت القارى وكلام
الله تعالى لقوله تعالى فاجره الاية وقال الباقلانى ان
كلام الله تعالى غير مسموع على العادة الجارية بل المسموع صوت
القارى فحسب ولكن تجوز ان يسمع على خلاف العادة كما
سمع موسى عليه السلام في الطور ومحمد صلى الله عليه وسلم
ليلة المعراج وقال الزركشي وغيره من اطلاق القران على
اللفظ الدال على المعنى القايم بذاته قوله تعالى فاجره
حتى يسمع كلام الله اذ المسموع هو العبارات قوله كموسى
عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله الى اخره وهو اختيار

الشيخ ابی منصور الماتريدی والاستاد ابی اسحاق الاسفراینی
واختار الامام الغزالی انه سمع کلام الله تعالی بلا لفظ خرقا
للعادة وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات على خلاف ماهو
العادة وعلى کل اختص بانه کلام الله تعالی قوله قلنا
التحقيق ان کلام الله تعالی اسم مشترك الی اخره اختلف
کلام الشيخ ابی الحسن الاشعری فقال مرة الکلام حقيقة
فی القایم بالنفس مجاز فی العبارات لانها تدل عليه کما
تسمی علوما لدلالتها عليها واستشهد بعض اصحابه
ببيت الاخطل ان الکلام لفی الفواد الی اخره وقال فی
جواب المسايل البصرية اللفظ موضوع لکل واحد منهما
حقيقة فهو مشترك بينهما وانکر المعتزلة کونه مجازا فی
اللفظ مع ان نقلة اللغة لا يطلقون هذا اللفظ فی غالب
الاحوال الا عليه وقال امام الحرمين فی رده رب مجاز
يشتهر اکثر من الحقيقة مع انه لو شرع فی بيان ما ورد من
العرب فی اطلاقه على ما فی النفس لکثر وطال کذا ذکره المقترح

وقوله

وقوله ومعنى الاضافة اى فى قولنا كلام الله كونه صفة له
تعالى قوله وما وقع فى عبارة بعض المشايخ الى اخره جواب
سوال مقدر قوله من انه مجاز اى من ان اطلاق كلام
الله على النظم المولف مجاز قوله والقراءة حادثة لان القراءة
غير المقرو وكذا الذكر غير المذكور والمعرفة غير المعروف
والحفظ غير المحفوظ قوله والتكوين الى اخره تلخيص
عبارة الاصفهانى فى هذا المقام قال بعض الحنفية التكوين
صفة قديمة تغاير القدرة والمكون حادث قال الامام
القول بان التكوين قديم او محدث يستدعى تصور
ماهيته فان كان المراد به نفس موثرية القدرة فى المقدور
فهى صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين والمكون
حادث فيلزم من حدوثه حدوث التكوين وان كان المراد
به صفة موثرة فى وجود الاثر فهى عين القدرة وان اردتم
به امرا ثالثا فبينوه واعلم ان الحنفية انما اخذوا التكوين
من قوله تعالى انما امرنا الشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون

فجعل قوله كن مقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة
والتكوين والاختراع والايجاد والخلق الفاظ مشتركة في
معنى وتتباين بمعان والمشترك فيه كون الشي موجدا
من العدم ما لم يكن موجودا او هي اخص متعلقا من القدرة
لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات اي
الممكنات وهي خاصة بما يدخل منها في الوجود وليست
صفة نسبية تعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي بعد
حصول الاثر تلك النسبة فالحاصل ان القدرة متعلقة
بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور
وموثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة
الى المراد والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم
موجودين بهما والا لوحدث جميع المقدورات والتكوين
تقتضيه والقول بازليته لقولهم بامتناع قيام الحوادث
بذاته فهذا ما يمكن ان يقال من جانب الحنفية والحق ان
القدرة والارادة مجموعين هما اللذان يتعلقان بوجود

الاثر

٩١

الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى قوله يعبر
عنه بالفعل والخلق الى اخره هذه العبارات كلها براد بها
معنى واحد وانما خص المصنف لفظ التكوين بالذكر اقتدا
بالسلف قوله ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى
الوجود الى اخره قال الشروانى وعندى فى هذا التفسير
شبهة لان التكوين عندهم كما سيأتى من الصفات
الحقيقية الازلية واخراج المعدوم من العدم الى الوجود
حادث فكيف يفسر القديم بالحادث انتهى وكانهم فسروا
هذه الصفة بحسب ما يلزمهم من التعلق بالمكون لا
بحقيقتها ويكون المراد ان التكوين صفة ينشا عنها او
يتعلق بها اخراج المعدوم الى اخره وسياتى فى كلام الشروانى
عند قول المصنف وهو اى التكوين تكوينه للعالم الى
اخره ما يوخذ منه ذلك بل قد ياتى فى عبارة الشارح ان
التكوين صفة هى مبداء الاضافة التى هى اخراج المعدوم
عند دوما وقع فى عبارة المشايخ ان التكوين عين الاضافة

وكان الشارح هنا فسره بما ذكر جريًا على وفق ما وقع في عبارتهم
وتامل قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض
اي يشتق من ذلك العرض الذي يقدر عليه شي يوصف به
فيقال هو ابيض الى غير ذلك تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
قوله وفيه تعطيل الصانع للزوم جواز حدوث الممكن بلا
احداث قوله ومكونا لنفسه ضرورة انه لا معنى للمكون الا
من قام به التكوين كما سياتي ان شا الله تعالى قوله وهو اي
التكوين تكوينه للعالم قال الشرواني هذا تفسير باللازم اذ
ليس ما ذكر هو الصفة انتهى ورايت بعض الشراح قال بدل
العبارة وهو تكوينه للعالم ولكل جزء منه اي هو صفة متعلقة
بالعالم وبكل جزء منه في وقت وجوده كما ان ارادته صفة
ازلية تتعلق بها المرادات في وقت وجودها على الترتيب والتوالي
ونسبة التكوين الى الحادث كنسبتها الى المراد انتهى وكان الشارح
انما لم يعبر بمثل هذه العبارة لجرى على ظاهر عبارة المشايخ
في قولهم ان التكوين عين الاضافة على ما سياتي تحقيقه فيما بعد

ان شا الله

92

ان شاء الله تعالى قوله ومايقال اى فى بيان حدوث
المكون مع قدم التكوين من ان القول الى اخره قوله
قولا لحدوثه اى حدوثا زمانيا لان ماصدر عن
الفاعل بالاختيار لا يكون الا حادثا لكونه مسبوقا
بالاختيار فيلزم كون العالم حادثا بجميع اجزايه حدوثا
زمانيا قوله ومن ههنا يقال الى اخره اى من ان
القول يتعلق وجود العالم بتكوين الله تعالى قول
لحدوثه حدوثا زمانيا لا ذاتيا فقط قوله
فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض الى اخره
لانه لا يتصور فعل بلا مفعول سوا كان فعل البارى
او فعل غيره والايجاد من الاضافات فلا يتعقل بدون
موجد والتفرقة بينه وبين الضرب بما ذكر من كونه
فعل البارى تعالى غير موثر بل الحق ان ما كان من
الاضافات فلابد فى تعلقه بالمفعول من وجود
المفعول معه سوا كان فعل البارى او غيره قوله

وهو غير المكون قال الشـ وانى لا يصح عود وهو على التكوين
الذى هو صفة حقيقيه اذ لو عاد اليها لما صح تعليل
الشارح له بقوله لان الفعل الى اخره لان الصفة القايمه
به عز وجل ليست بفعل فتعين ان يراد بمرجع الضمير
التكوين الذى هو الايجاد وهو الذى ذكره المصنف قبل
بقوله وهو تكوينه للعالم الى اخره قلت بل ولا يصح
عوده الى التكوين الذي هو الايجاد لانه معنى اضافى لا
يعقل الا مع المكون فلا مغايرة بينهما اذ المراد بالمغايرة
ان يوجد هذا بدون ذاك والايجاد من قبل الاضافه
فلا يوجد بدون المضاف فالظاهر ان قول الماتن وهو
غير المكون يعنى الصفه الحقيقية التى هي مبدا الايجاد
غير المكون والتغاير حينيذ ظاهر فظهر ان تفسير الشارح
بقوله لان الفعل غير موافق والله اعلم فتامل قوله
عندنا اى خلافا للاشعرى وبعض المعتزله القايلين
بان التكوين والمكون واحدا وشبهتهم قوله تعالى هذا
خلق الله

93

خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وكذا قوله
تعالى ان في خلق السموات والارض وكذا قول اهل
العرف اجتمع خلق عظيم ويريدون المخلوق واجيب
عن هذا بان اطلاق المصدر على اسم المفعول عند
اهل اللغة سايغ شايع ويدل على ابطال قولهم ان
التكوين والمكون كالضرب مع المضروب فكما ان القول
بان الضرب عين المضروب ظاهر الفساد كذلك القول
بان التكوين هو المكون انتهى قوله وهذا كما يقال ان
الوجود عين الماهية في الخارج الى اخره اعلم ان الحق ان
تصور الوجود بديهي ولا شيء اعرف من الوجود فان كل
ما يعلم انما يعلم بالوجود ولا يعلم الوجود بشيء وقولنا
تصور الوجود بديهي قضية بديهية فان الحكم فيها لا
يتوقف الا على تصور الطرفين وذهب جمهور المتكلمين
الى ان الوجود زايد على الماهيات في الواجب والممكن
خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا اي في الواجب

والممكن فانه قال وجود كل شي عين ماهيته وخلافا
للحكماء في الواجب فانهم ذهبوا الى ان الوجود في الواجب
عين ماهيته وفي الممكنات زايد عليها هذه عبارة
الاصفهاني ثم اورد ادلة كل فريق وفيها طول فليراجع
منه ثم قال واعلم ان زيادة الوجود على الماهيه في التعقل
على معنى ان المتعقل اذا تصور الماهيه لم نجدها نفس
الوجود ولا مشتملا على الوجود فالوجود غير نفسها
وغير داخل في نفسها فاتصاف الماهيه بالوجود امر
عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهيه ليس لها
وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود فيحل
الوجود في الماهيه كالبياض في الجسم بل الماهيه اذا كانت
فكونها وجودها والماهيه انما تكون قابلة للوجود عند
وجودها في العقل فلا يكون الوجود زايدا في العقل قوله
والتحقيق ان تعلق القدرة الى اخره عبارة الشيخ كمال الدين
في المسايرة ولنذكر مسلة اختلف فيها مشايخ الحنفية
والشاعرة

والاشاعرة في صفات الافعال والمراد صفة تدل على
تاثيرها اسماء غير اسم القدرة باعتبار اسماء اثارها والكل
يجمعها اسم التكوين فان كان ذلك الاثر مخلوقا فالاسم الخالق
والصفة الخلق او رازقا فالاسم الرزاق والصفة الترزيق
اوحياة فهو المحيي او موتا فهو المميت فادعى متاخروا
الحنفية من عهد ابي منصور انها صفات قديمة زائدة
على الصفات المتعلقة وليس في كلام ابي حنيفة والمتقدمين
تصريح بذلك سوى ما اخذوه من قوله كان تعالى
خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق وذكروا له
اوجها من الاستدلال والاشاعرة يقولون ليست صفة
التكوين على فصولها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها
بمتعلق خاص فالخلق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق
والترزيق بايصال الرزق وما ذكروه في معناها لا ينفي
هذا ويوجب كونها صفات اخرى لا ترجع الى القدرة
المتعلقة والارادة المتعلقة ولا يلزم في دليلهم ذلك

تعلقها

واما نسبتم ذلك للمتقدمين ففيه نظر بل في كلام
ابي حنيفة رضي الله عنه ما يفيد ان ذلك على ما فهم الاشاعرة
من هذه الصفات على ما نقله الامام الطحاوي فانه قال كما
كان بصفاته ازليا كذلك لا يزال عليها ابديا ليس منذ خلق
الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد
اسم الباري له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق
ولا مخلوق وكما انه محيي الموتى يستحق هذا الاسم قبل
احيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم ذلك بانه
على كل شي قدير انتهى فقوله ذلك بانه على كل شي قدير تعليل
وبيان لبيان استحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فافاد ان
معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه بسبب قيام قدرته
عليه فاسم الخالق ولا مخلوق في الازل لمن له قدرة الخلق
في الازل وهذا هو ما تقول الاشاعرة والله تعالى الموفق
قوله وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة الى
اخره قال بعض المعتزلة ارادته قديمة بذاتها وحادثة
لا في

95

لا في محل اذ لو كان في المحل فاما ان يكون ذلك المحل ذاته
تعالى او غيره والاول باطل لامتناع كونه تعالى محلا للحوادث
والثاني ايضا كذلك لاستحالة قيام صفة الشي بغيره لنا
ان ارادته عز وجل لو كانت حادثة فان كانت قايمة بنفسها
لا في محل كما هو مذهب المعتزلة فباطل لان قيام الصفة
بنفسها غير معقول لاستحالة وجود عرض لا في محل ومع
كونه غير معقول كان اختصاص ذاته تعالى بارادته
تخصيصا بلا مخصص لان نسبة الارادة الى جميع الذوات
على السواء حينيذ وكونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصح ان
يكون مخصصا للارادة التي هي امر وجودي وان كانت قايمة
بذاته تعالى كما هو مذهب الكرامية فباطل ايضا لما مر
من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى كذا ذكره العبري رحمه الله
قوله ورويته تعالى الى اخره قال الشيخ عز الدين في فتاويه
اما روية الرب في الاخرة فانه يرى بالنور الذي خلقه في
الاعين زايدا على نور العلم وان الروية تكشف ما لا يكشفه

العلم ولو اراد الرب عز وجل ان يخلق في القلب نورا مثل نور
الاعين لما اعجزه ذلك بل لو اراد ان يخلق نور الاعين في
الايدي والارجل لامكن ذلك قوله بين جسم وجسم
وعرض وعرض كالطويل والعريض فالجسم يوى لان الطول
ليس بعرض اذ لو كان عرضا لكان لا يخلو اما ان يكون قايما
بجزء واحد من اجزاء الجسم او اكثر والاول محال لان حجم
ذلك الجزء حينيذ لا بد ان يكون اكثر مقدارا ما ليس
بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون جسما واما ان يكون
قايما باكثر من واحد فيقوم العرض الواحد بمحال
كثيرة وهو محال فثبت ان الطول جوهر وهو يرى واعترض
بانا لا نسلم ان الطول مرئي بل المرئي تاليف الجواهر الفردة
بعضها مع بعض والتاليف عرض قايم بالاجزاء المتلاقية
فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر وان سلم ان المرئي هو
الطول فلا نسلم انه جوهر وما ذكرتم في بيانه ممنوع قوله
ولا بد للحكم المشترك الى آخره المراد بالحكم المشترك

96

هو صحة الرؤية لان وقوع روية الاعيان والاعراض
تدل على امكانها وصحتها **قوله** اذ لا رابع يشترك بينهما
اى بين الاعراض والاعيان لان الاجسام والاعيان لا توافق
الاعراض فى صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى الامور
المذكورة **قوله** ولا مدخل للعدم فى العلية اذ
العلة موثرة والتاثير صفة اثبات فلا يتصف به المعدوم
ولا ما هو مركب منه **قوله** وهو مشترك بين الصانع وغيره
لما تقرر فى موضعه من اشتراك الوجود بين الموجودات
كلها **قوله** ويتوقف امتناعها الى اخره جواب سوال
مقدر وهو ان يقال ان امتناع روية الله تعالى بواسطة
ان يكون شى من خواص الممكن يشترط للروية او يكون شى
من خواص الواجب مانع من الروية فيمتنع رويته فاجاب
بما ذكره وذكر العبرى فى شرح الطوالع تقريرهذا السوال
لم لا يجوز ان تمتنع روية الله تعالى لاجل فوات شرط او
لوجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر فى تحققه حصول

المقتضى فكذا قد يعتبر فيه حصول الشرايط وارتفاع
الموانع فلعل ماهية الله تعالى تنافي هذا الحكم لفوات شرط
وهو انطباع صورة المرئي في عيننا او اتصال الشعاع
الخارج منه بالمرئي اولوجود مانع بان تكون ذاته تعالى
غير قابلة للروية كالحياة فانها مصححة للجهل والشهوة مع
ان ذاته تعالى غير قابلة لها قوله وكذا يصح ان نرى ساير
الموجودات اشارة الى ان هذا الدليل يوجب ان يصح روية
كل موجود كالاصوات مثلا وغيرها والاشعري يلتزمه
ويقول لا يلزم من صحة الرويه لشي تحقق الروية له وانما لا
يرى بناء على الله تعالى لم يخلق الى اخره قوله وحين اعترض
بان الصحة عدمية اى صحة الرويه عدميه لما عرف من
انها هي الامكان والامكان امر عدمي والعدمي لا يحتاج
الى علة قوله ولو سلم فالواحد الى اخره اى ولو سلم استدعا
الصحة العلة فلا نسلم وجوب كون العلة مشتركة فان
العلتين المختلفتين قد يشتركان في اثر واحد بالنوع فصحة

الروية

الروية واحد نوعى والواحد النوعى قد يعلل الى اخره
قوله فلا يستدعى علة مشتركة فاذا يصح ان يكون صحة
الروية فى كل واحد من العين والعرض شى لخصوصه فلا
يكون العلة مشتركة فلا يلزم مطلوبكم لابتنايه على العلة
المشتركة قوله ولو سلم فالعدمى اى ولو سلم استدعا الصحة
العلة المشتركة فيجوز ان يكون تلك العلة المشتركة عدمية
لان صحة الروية عدمية والامور العدمية جاز ان تكون
معللة بعدم كما يقال عدم العلة علة العدم فيصح تعليلها
بالحدوث والامكان فلا يثبت صحة الروية فى البارى تعالى
لانتفاء علة صحة الروية اعنى الحدوث والامكان فيه
تعالى قوله ولو سلم فلا نسلم اى ولو سلم ان العدمى لا يصلح
علة للعدمى فلا يكون الحدوث علة بل الوجود ولكن لا نسلم
اشتراك الوجود بل هو غير مشترك حتى يلزم ما علم
وهو جواز روية الله تعالى كما ذهب اليه الاشعرى قوله
اجيب بان المراد بالعلة اي بعلة صحة الروية كما صرح به

الآمدی متعلق الرؤية ای ما یمكن ان تتعلق به الرؤية
لا ما یوثر فی الصحة واحتیاج الصحة سواء كانت
وجودیه او عدمیه الی العلة بمعنی متعلق الرؤية
ضروری **قوله** ولا خفا ای ونعلم بالضرورة ان متعلق
الرؤية امر موجود لان المعدوم لا تصح رؤیته
قطعا **قوله** وقد لا نقدر بل نغفل عن ذلك التفصیل
حتی لو سئلنا عن كثیر من تلك الجواهر والاعراض
لم نعلمها ولم یكن قد ابصرنا ها زمان ابصرنا الهویه
ولو لم یكن متعلق الرؤية ما به الاشتراك اعنی مطلق
الهویه بل الامر الذی به الافتراق بینهما اعنی خصوصیه
صویة ذلك الشبح لما كان الحال كذلك لان رؤیة الهویة
المخصوصه الممتازة یستلزم الاطلاع علی خصوصیات
جواهرها واعراضها فلا تكون مجهوله **قوله** واشتراكه
ضروری قال بعض شراح الطوالع ذهب جمهور المحققین
الی ان الوجود وصف مشترك بین جمیع الموجودات

بالاشتراك

بالاشتراك المعنوى وقال الشيخ ابو الحسن الاشعرى وجود
كل شى عين ماهيته ولا اشتراك فى مفهومه بل الاشتراك
انما هو فى لفظه كلفظ العين وقالت الفلاسفة ان
الوجود من حيث هو وصف اعتبارى مشترك بين
الجميع لكن على سبيل التشكيك وهذا قريب من الاول ثم
اورد دليل كل من المذهبين ثم قال فالعلم بكون
الوجود مشتركا من حيث المعنى امر بديهى والبديهى
لا يحتاج الى برهان بل كل ما ذكر هاهنا من قبيل
التنبيهات وعبر الاصفهانى ايضا بنحو هذه العبارة
وكان الشارح ماش على ذلك او يقال انه فى مقام
الجواب والهدم والمجيب لا يلتزم مذهبا ويقال انه
قد قرر فيما تقدم ان المراد بكون الوجود عين الماهية
انه ليس لنا فى الخارج للماهية تحقق ولها رضها المسمى
بالوجود تحقق اخر واذا كان ذلك هو معنى ان وجود
كل شى عينه فلا يتاتى لك اشتراك الوجود بالمعنى الذى

ذكره فتامل قوله سال الروية بقوله رب ارني انظر اليك
ذكر بعضهم ان الاستدلال بالاية المذكورة من اوجه
ذكر الشارح منها اثنين والثالث انه تعالى ما عاتبه
عقيب سواله وما ايئسه عن ذلك ولو كان هذا سوال
محال لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله تعالى اني
اعظك ان تكون من الجاهلين حيث سال خلاص ابنه
من الغرق والرابع انه تعالى قال في جوابه لن تراني فنفى
رويته على الخصوص ولو كان ممتنع الروية لكان الجواب
بعبارة تدل على استحالتها نحو لن ارى او لست بمرئي
اذ الحاجة ماسة الى البيان ومع ذلك لم يبين بل هم
يمنعون من تاخير البيان عن وقت الحاجة والخامس انه
تعالى اخبر عن التجلي للجبل وهو عبارة عن خلق الحياة
والروية فيه حتى يرى ربه فامكان الروية للانسان اولى
لانه اشرف قوله فسال ليعلموا امتناعها قال المعبري
وان سلم انه سال لاجل نفسه لكن ذلك ليس لمعصية
حتى

حتى لا يجوز على الانبيا انتهى وفيه نظر اذ لا تشك نبي كرم
من اولى العزم فيما يجوز ويستحيل على الرب جل وعلا ارايت
المعتزلي اعلم بالله سبحانه وتعالى من موسى عليه السلام
حيث علم مما يجب الله ويستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه
وكليمه صلى الله عليه وسلم وقال شارح الارشاد قولهم
ان موسى سال ذلك لقومه لا لنفسه غلط فانه قال ارني
وما قال ارقومي **قوله** بل هو استقرار الجبل حال الحركة
اذ لو كان المعلق عليه مطلق الاستقرار لكانت الروية
حاصلة لحصول مطلق الاستقرار بل المعلق عليه استقرار
الجبل حال تحركه اي حين علق الله الروية باستقراره
كان متحركا بدليل ان لفظة ان اذا دخلت على الماضي صار
بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في الزمان المستقبل
وذكر العبري ان الله علق الروية باستقرار الجبل واستقرار
الجبل من حيث هو استقرار الجبل ممكن وانما قال من حيث
هو الى اخره لئلا يقال انه علق الروية على شرط محال وهو

استقرار الجبل حال كونه متحركا لعدم حصول الروية بالاجماع
فان المذكور فى الاية ليس استقرار الجبل وهو من حيث
هو ممكن فان قلت لو كان المعلق عليه نفس الاستقرار وقد
حصل لوجب حصول الروية وهو باطل اجماعا قلت
المعلق على نفس الاستقرار هو الروية فى الزمان المستقبل
لقوله فسوف فيحتمل ان تحصل فى الاخرة وبطلانه غير معلق
اجماعا اذ الكلام فيه انتهى وفى قوله لو كان المعلق عليه
نفس الاستقرار لم تحصل لقوله تعالى جعله دكا تامل وعبارة
الاصفهانى اجاب الامام بانا سلمنا ان الجبل فى ذلك الحال
كان متحركا لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه والمذكور
فى الاية ليس الا ذات الجبل واما المقتضى لامتناع السكون
فهو حصول الحركة فاذا القدر المذكور فى الاية منشا
لصحة الاستقرار وما هو منشا لصحة الاستقرار غير مذكور
فى الاية فوجب القطع بالصحة قوله وهو محال اى استقرار
الجبل من حيث هو متحرك محال فالتعليق عليه لا بد له على
امكان

وقد حصل نظرا الى ان الاستقرار

امكان الرويه لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان
المشروط كذا ذكره الاصفهانى **قوله** ان الرويه ممتنعه بل
كان يجب عليه ان يردعهم من طلب ما لا يليق بجلال الله
جل وعلا كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم
اجعل لنا الها **قوله** فقوله تعالى وجوه يوميذ ناضرة الى
ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالايه الكريمه ان النظر جا
فى اللغة بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صله بل يتعدى
بنفسه قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اى انتظرونا
وجا بمعنى التفكر ويستعمل حينيذ بفى يقال نظرت فى الامر
الفلانى اى تفكرت واعتبرت وجا بمعنى الرافه والتعطف
ويستعمل حينيذ باللام يقال نظرت لفلان اى رافت به
وتعطفت وجا بمعنى الرويه ويستعمل بالى قال الشاعر
نظرت الى من حسن الله وجهها والنظر فى الايه موصول
بالى فوجب حمله على الرويه فيكون واقعه فى ذلك اليوم
وهو المطلوب فان قيل النظر لا يدل على الرويه ولهذا

يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على الرويه
لم تتعين الرويه للارادة بل يحتمل ان يكون المراد غيرها على
ان له تاويلا اخر وهو ان يحمل الى على واحد الالاء وحينئذ
يكون معناه وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اى
منتظرة او يحمل على حذف المضاف وهو الثواب وحينئذ
يكون المراد ناظرة الى ثواب ربها ناظرة قيل التاويلان
باطلان اما الاول فلان الانتظار سبب الغم والاية
سيقت لبيان النعم واما الثانى فلان النظر الى الثواب
لابد وان يحمل على روية الثواب لان تقليب الحدقة نحو
الثواب من غير الرويه لا يكون من النعم البته واذا
وجب اضمار الرويه لا محاله كان اضمار الثواب اضمارا للزيادة
من غير دليل فلا يجوز قيل الاية دالة على ان الحالة المذكورة
سابقة على استقرار اهل الجنه فى الجنه واهل النار فى النار
بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها
فاقرة واذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار

النعمة

النعمة بعد البشارة سرورا يستتبع نظارة الوجه ومثل ذلك
الانتظار لا يكون سببا للتنعم كذا ذكره الاصفهانى رحمه الله تعالى
قوله واما الاجماع الى اخره قال شارح الارشاد الدليل
القاطع السمعى ابتهال الاولين قبل ظهور البدع الى الله تعالى
ان يرزقهم وجهه الكريم قوله ثم ظهرت مقالة المخالفين
وهم المعتزلة ومن وافقهم من الزيدية والروافض
والخوارج ومعظم المعتزلة يرون ان البارى جل وعلا
لا يرى نفسه فانه يستحيل ان يرى من غير حاسة
والحاسة مستحيلة عليه وذهب شرذمة منهم الى انه يرى
نفسه وانما يمتنع على المحدثين رويته من حيث انهم
لا يرون الا بالحاسة وهو تعالى يرى بغير حاسة كذا ذكره
شارح الارشاد قوله واقوى شبهتهم من العقليات
ان الرويه مشروطة الى قوله واتصال شعاع من الباصرة
بالمرئى اعلم ان فى صفة الابصار مذاهب احدها مذهب
المتكلمين ان الابصار علم خاص متعلق بالمعلوم على ما هو عليه

وكذلك ان الله تعالى بصير بالموجودات من غير عضو
ولا واسطة امر اخر وثانيها قول الطبيعيين ان الابصار
هو ورود صورة المرئي على الرائي فينطبع فيه مثال
للمرئي فيدركه بانطباع صورته فيه وهذا مستحيل
على الله تعالى ولهذا يظهر بطلان هذا المذهب فان
الحقيقة الواحدة لا تختلف في خصوصها شاهد وغايب
وثالثها قول الرياضيين والمهندسين وهو ان الابصار بخروج
من الحدقة جسم شعاعي الى اخر ما قد مر فى اول
هذه الورقات في الحواس عند قوله والبصر فليطلب ثمه
قوله فيرى لا في مكان الى اخره قال في المسايرة وذلك
ان الرؤية نوع كشف وعلم للمدرك بالمرئي يخلقه الله تعالى
عند مقابلة الحاسة له بالعادة فجاز ان يخلق هذا القدر
من العلم بعينه من غير ان ينقص منه قدر من الادراك
من غير مقابلة معها لجهة مسافة خاصة واحاطة بمجموع
المرئي كما قد يخلقه من غير مقابلة لهذه الحاسة اصلا

كما

كما ورد عنه صلى الله عليه وسلم انه قال سووا صفوفكم
فاني اراكم من وراء ظهري وكما نري السما ولا نحيط
بها ونرا نا الله تعالى من غير مقابلة في جهة بانتفاق
والرويه نسبه خاصه بين طرفي راء ومرئي لكون الاخر
كذلك فاذا ثبت عدم لزوم ذلك في احدهما لزم في الاخر
مثله والا فتحكم محض وكما جاز ان يعلم سبحانه وتعالى من
غير كيفيه وصورة جاز ان يرى كذلك لما قلنا ان الروية
نوع علم خاص وحصول المقابله والمسافه والمقابله والاحا طه
والصورة ثم الاتفاق في كون بعض المرئيات كذلك لا لكونها
معلولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى روية لثبوته مع
انتفائها على ما بيناه **قوله** وقد يستدل على عدم
الاشتراط الى اخره وجه الاستدلال ان الله تعالى يرانا
من غير مقابله في جهة الى اخر ما قدمناه انفا من كلام
العلامه المحقق ابن الهمام رحمه الله **قوله** فان قيل لو كان
جائز الروية والحاسة سليمة لوجب ان يرى الى اخره اعتبر

بان اقتضت عقلا كون احدهما في جهة اقتضت ١

من شرايط الرويه في حق الباري جل وعلا اثنين اعني جواز
الرويه وسلامة الحاسه لكون الست البواقي مختصه
بالاجسام وعبر الاصفهاني عن هذا الايراد بقوله الابصار
في الشاهد اي فيما عندنا من المبصرات يجب اذا تحقق شروط
ثمانيه احدها ان تكون الحاسه سليمه فان كانت غير سليمه
لا يجب الرويه والثاني كون الشي جايز الرويه مع حضور
الحاسه بان تكون الحاسه ملتفتة اليه ولم يعرض هناك
ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شي اخر
وثالثها مقابلته للباصرة في جهه من الجهات كالجسم المحاذي
للرائي او كونه في حكم المقابله كالاعراض القايمه بالجسم
المقابل فانها في حكم محالها المقابله وكالصورة المحسوسه
في المرآة المقابله للرائي فانها لكونها قايمة بالمرآة المقابلة
في حكم المرآة ورابعها ان لا يكون المرئي في غاية القرب
فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية
الخامس ان لا يكون في غاية البعد وهو يختلف بحسب قوة
الباصرة

الباصرة وضعفها وسادسها ان لا يكون في غاية اللطافة
بل يكون كثيفا وسابعها ان لا يكون في غاية الصغر فان الصغير
جدا لا يدركه البصر قطعا وثامنها ان لا يكون بين المرئي
والرائي حجاب وهو الجسم الملون المتوسط بينهما لانا نعلم
بالضرورة انا لا نبصر الشي عند عدم احد هذه الشروط
ونبصر اذا حصل هذه الشروط والا اي وان لم يجب رويه
الشي اذا حصل هذه الشروط جاز ان يكون بحضرتنا جبال
واشخاص لا نراها والشروط السته الاخيرة لا يمكن اعتبارها
في رويه الباري عز وجل لان هذه السته انما تعتبر فيما
من شانه ان يكون في حيز وجهة والله جل وعلا منزه عن
الجهه والحيز فبقي شرطان سلامة الحاسه وجواز اللزوم
وسلامة الحاسة حاصله الآن ولو صح رويته وجب ان
نراه لحصول الشرطين واللازم باطل فالملزوم مثله
واجيب بان الغايب عن الحس وهو الله تعالى ليس كالشاهد
فلعل رويته تعالى تتوقف على شرط لم تحصل الآن وهو

ان يخلق الله تعالى في الابصار ما تقوى به على رويته
او بانه لم تكن الروية واجبة الحصول عند تحقق هذه
الشرايط فان الروية بخلق الله سبحانه وتعالى والشروط الثمانية
معدات ولا يجب الروية عند وجود معداتها **قوله**
ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار وجه
الاستدلال ان الادراك المضاف الى الابصار انما هو
الروية بمعنى قوله ادركته ببصري معنى رايته لا فرق
الا في اللفظ او هما متلازمان لا يصح نفي احدهما مع اثبات
الاخر فلا يجوز رايته وما ادركته ولا عكسه والاية نفت
ان تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة
اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات لان قولك
فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان
يفيد ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار لا في الدنيا ولا في
الاخرة **قوله** لا دلالة فيه على عموم الاوقات مبني على ان
عموم الاشخاص لا دلالة له على عموم الاوقات والاحوال

بل هو

ببصري

104

بل هو مطلق باعتبارها وهو ما اختاره القرافي ومن تبعه
قال لانتفاء صيغة العموم فيها وقوله اقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم يتناول كل مشرك لكن لا يعم الاحوال حتى يقتل
في حال الذمة والهدنة ولا خصوص المكان حتى يدل على
المشركين في ارض الهند مثلا والزمان حتى يدل على القتل
يوم الاحد مثلا وقد اشاع هذا الكلام القرافي وبنا عليه
انه يلزم من هذه القاعدة انه لا يعمل بعام في هذه الازمنة
لانه قد عمل بها في زمن ما والمطلق يكتفي بالعمل به في صورة
ورده الشيخ تقي الدين في شرح العمدة فقال يجب المحافظة
على ما تقتضيه صيغة العام في كل زمان فان كان المطلق
لا يقتضي العمل به مرة واحدة مخالفة لمقتضى صيغة
العموم اكتفينا في العمل به بمرة واحدة وان كان العمل به
مرة واحدة يخالف مقتضى صيغة العموم قلنا بالعموم
محافظة على صيغته لا من حيث ان المطلق يعم بل لما يلزم
عليه من اخراج بعض الاشخاص بغير مخصص هذا والذي

صححه السبكى وصرح به من المتقدمين ابو المظفر
السمعانى ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الاوقات
والاحوال لانه لا غنى للاشخاص عنها مثلا قوله
تعالى لا تقربوا الزنا اى لا يقربه كل منكم على اى حال
كان وفى اى زمان ومكان كان لكن المصنف فى مقام الجواب
والمجيب هادم لا يلتزم مذهبا فيكفيه موافقة القرافى
قوله لما حصل التمدح بنفيها اذ الاية مسوقة للتمدح
بدليل ورودها بين المدحين وادراج غير المدح بين
المدحين مما تمجه الاسماع وتنفر عنه الطباع كما يقال
فلان اجل الناس واكل الخبز وافضل الناس قوله وان
جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية الى اخره اشار به الى
جواب اخر وهو ان نسبة الادراك الى الرؤية نسبة
الاحاطة الى العلم وكما ان الاحاطة تقتضى الوقوف على
الجوانب كذلك الادراك تقتضى الوقوف على جوانب المرئى
وحدوده وما يستحيل عليه الحدود والجهات يستحيل
عليه

فقد طرح خاتمة المجيب لانه مجادل لا [illegible] اه

105

عليه الادراك لا الرويه فلا يلزم من نفي الادراك نفي
الرويه كما لا يلزم من نفي الاحاطه نفي العلم لان انتفاء
الخاص لا يستلزم انتفا العام قيل عليه لانسلم ان الادراك كما
ذكرتم لانهم يقولون ادركت الشي ولا يريدون رويته
من جميع الجوانب اجيب بان ايمه اللغه ذكروا ما ذكرناه
قال الزجاج معنى ادراك الشي الاحاطه بحقيقته وقال
الواحدى يصح ان يقال راه وما ادركه فظهر انهم لم يقولون
ادركت الشي من غير ارادة الاحاطه الا على سبيل المجاز كذا
في شرح عقيده الامام ابى البركات النسفي رحمة الله عليه
قوله مقرونه بالاستعظام والاستنكار كقوله تعالى وقال
الذين لا يرجون لقانا الى قوله وعتوا عتوا اى قد استكبروا
في انفسهم بطلب الرويه وعتوا بذلك عتوا كبيرا اى طغوا بكيرام
وقوله تعالى واذ قلتم ياموسى لن نومن الى فاخذتكم
الصاعقه فثبت ان طلب الرويه يترتب عليه الاستعظام
والذم فلا تصح الرويه قوله وعنادهم في طلبها بدليل

انهم طلبوها في الدنيا قبل اعطايه تعالى لابصارهم القوه
التي بها تقوى على رويته عز وجل **قوله** وهذا مشعر
بامكان الرويه الى اخره اختلف هل يجوز رويته الله تعالى في
اليقظة والمنام فقيل نعم وقيل لا اما الجواز في اليقظه فلما
تقدم من طلب موسى عليه السلام لها والمنع لان قومه
طلبوها فعوقبوا واعترض بما تقدم من ان عقابهم
لعنادهم لا لامتناعها واما المنع في المنام فلان المرئي فيه
خيال ومثال وذلك على القديم محال والمجيز قال لا استحاله
ذلك في المنام واختلف في الوقوع ايضا ويدل على عدمه
في اليقظه وهو قول الجمهور لا تدركه الابصار وقوله
لموسى لن تراني وقوله صلى الله عليه وسلم لن يرى احد منكم
ربه حتى يموت رواه مسلم في كتاب الفتن في صفه
الدجال نعم اختلف الصحابه رضي الله تعالى عنهم في وقوعها
له صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج والصحيح نعم واليه استند
القايل بالوقوع في الجملة لكن روى مسلم عن ابي ذر رضي الله عنه

قالت

106

سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رايت ربك قال
رايت نورا وفى رواية نورانى اراه بتشديد نون انى
وضمير اراه لله اى حجبنى النور المغشى للبصر عن رويته
جل وعلا وتذكر وقوع الروية فى المنام لكثير من السلف
كالامام احمد وعلى ذلك المعبرون وبالغ ابن الصلاح فى انكاره
انتهى كذا فى شرح المحلى وقال الشيخ الامام محيى الدين النووى
فى شرح مسلم قال القاضى عياض اتفق العلما على جواز روية
الله تعالى فى المنام وصحتها وان راه الانسان على صفة لا تليق
بجلاله من صفات الاجسام لان ذلك المرئى غير ذات الله
تعالى ولا يجوز عليه التجسيم ولا اختلاف الحالات بخلاف
روية النبى صلى الله عليه وسلم فى النوم قوله والله تعالى خالق
لافعال العباد قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى ثم افعال
العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير
لقدرة العبد فى مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور
واقعان بقدرة الله عز وجل مخلوقة له وقال القاضى ابو بكر

ان ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكون الفعل طاعة
كالصلاة ومعصية كالزنا صفات الفعل تقع بقدرة العبد
وقال امام الحرمين وابو الحسن البصري والحكما ان افعال
العباد واقعة بقدرة خلقها الله سبحانه وتعالى في العبد
فالله تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك
القدرة والارادة توجبان وجود المقدور وقال الاستا
ابو اسحاق الاسفرايني المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله
تعالى وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد
فعله باختياره لا بمعنى الايجاب كذا ذكره الاصفهاني
قوله يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد لقرب
عهدهم من السلف واجماعهم ان لا خالق الا الله تعالى قوله
لكان عالما بتفاصيلها الى اخره اذ لو جاز الايجاد بالاختيار
من غير العلم لبطل دليلهم اثبات عالمية الله تعالى قوله
وليس هذا ذهولا الى اخره اذ لا يقال ان العبد عالم
بتفاصيل افعاله لكن لم يسبق العلم التفصيلي على ذكره قوله

من تحريك

١٥٦

من تحريك العضلات العضلات هي اللحم المختلط بالعصب
قوله الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله
خلقكم وما تعملون فان قيل لم انكرتم ان يكون اراد الاصنام
التي عملوا فيها لان الاية حكاية عن قول ابراهيم عليه السلام
لهم حين كانوا ينحتون الاحجار بايديهم ثم يعبدونها
قيل لهم الاصنام اجسام والاجسام لا يجوز ان تكون اعمالا
للعباد على الحقيقة فان قالوا اليس قد قال سبحانه وتعالى
تلقف ما يافكون وهي لم تلقف افكهم قيل لهم اجل لان الله
تعالى ما ذكر افكهم بل ذكر مافوكهم لان ما يافكون
هو المافوك كما ان ما ياكلون هو الماكول وما يشربون هو
المشروب وكذلك قوله تعالى تعبدون ما تنحتون لم يعرض
فيه لذكر النحت وانما ذكر المنحوت لان ما ينحتون هو منحوتهم
لا نحتهم فبطل تعلقهم وتعليلهم به كذا في التمهيد قوله
في مقام التمدح بالخالقية فلا يشاركه فيها غيره ولو كان العبد
خالقا لافعاله كما ان الباري خالق لافعاله لكان شريكا في ذلك

وما استدل للتابعه ان العبد اذا كان خالقا لمعرفة الله
هو احسن خلقا من خالق الاجسام وهو مناف لقوله فتبارك
الله احسن الخالقين فان قالوا القدرة على الايمان احسن منه
اذ لولاها لما وجد قلنا يلزم على هذا ان القدرة على الكفر
اشرف من الكفر والشارح قال فيما تقدم احتج اهل الحق
بوجوه ولم يذكر الا اثنان الاول العقلي والثاني من
النصوص ومن ادلتنا ايضا اجماع الامة فانهم على الرغبة
الى الله تعالى فى ان يرزقهم الايمان وان يجنبهم الكفر
والعصيان واذا كان الايمان فعل العبد بواسطة النظر
والكفر ايضا مقدوره وخلقه فكيف يسالان الله ما هو فعلهم
اعتذروا عن ذلك بان قالوا المراد من السلف الرغبة الى الله
تعالى فى الاقدار على الايمان وهذا العذر لا يجزى فان
القدرة على الايمان قدرة على الكفر والقدرة حاصلة فكيف قبل الايمان
يطلب الحاصل وذلك ان التكليف عندهم لا يصح تعلقه
الا بعد الاقدار ويستحيل ان يسلب القدرة فاذا كان

الامر

108

الامر كذلك عندهم فلا معنى للرغبة والسوال وفي
دعوات النبي ابراهيم عليه الصلاة والسلام اجعلنا
مسلمين لك واجنبني وبني ان نعبد الاصنام وان كان
معنى تحصيل الايمان لهم اي لخلق القدرة عليه هو محصل
للكافر لخلق القدرة عليه وان كان معينا على الكفر به ومن
ادلتنا ايضا اجماع الامة قبل ظهور البدع والاهواء ان الله
تعالى رب كل مخلوق والله كل محدث ولا يكون الله ما لا
يقدر عليه كذا في شرح الارشاد **قوله** حتى قالوا ان
المجوس اسعد حالا منهم اعلم ان الثنوية والمجوس قالوا
ان الله تعالى لا يقدر على الشر والا لكان شريرا وقال
الامام لان فاعل الخير خير وفاعل الشر شرير وقال
صاحب التلخيص ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر
اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تعالى منزه عن
فعل الخير والشر كذا ذكره الاصفهاني **قوله** لو كان
الكل بخلق الله لبطل قاعدة التكليف الى اخره لانه حينئذ

عملا الايمان بذلك فليس من المعون ... معنا م

حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم ... القدرية ... الشر ... القدر ... لا الثاني ... والمجوس ... مر الكبرى ١٢

بكون افعاله جاريه مجرى حركات الجمادات اجيب بان
المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعليه اى انما
يذم العبد ويمدح لكونه محلا للفعل لا من جهة انه فاعل
له وذلك كما يمدح الشى ويذم باعتبار قبحه وحسنه وسلامة
عاهته واما الثواب والعقاب فكساير الامور العاديه وكما
لا يتجه ان يقال لم خلق الله الاحراق عند مسيس النار
ولم يحصل ابتدا فكذا ههنا واما التكليف والتاديب
والبعثه والدعوه فلانها يحسن عندها خلق الدواعى
الى الفعل ثم خلق الفعل عقيب الدواعى عادة وباعتبار
الاختيار المرتب على الدواعى يصير الفعل طاعة ومعصية
وعلامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما
ولا يسئل عما يفعل هذا جواب المقترح فى شرح المواقف
قوله وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن
الخالقين ذكر ابن الطيب فى التمهيد فان استدلوا بقوله
تعالى احسن الخالقين فالمعنى احسن المقدرين تقديرا

واحسن

واحسن المصورين تصويرا يقول عز وجل ان تصويره
الطف واحسن من تصويركم وان تقديره الذى هو
فضله وارادته اصوب من تقديركم ويحتمل ان يكون
الله سبحانه وتعالى انما ذكر نفسه مع غيره الذى ليس بخالق
فسماهم باسمه مجازا واتساعا كما قالوا قال العمرين يعنون
ابا بكر وعمر رضى الله عنهما وكما قالوا الاسودان يعنون
الماء والتمر وكذلك الخالقين والخالق منهم واحد فان
قالوا الالف التى فى احسن الف مبالغة لا تدخل فى
مثل هذا الكلام الا للاشتراك وايقاع التفاضل فى
الوصف قيل لهم الاصل فى هذه الالف كما زعمتم الا
انها قد يجى للانفراد بالوصف وتكذيب دعوى من ادعى
مشاركة من ليس له الوصف لما هو له نحو قوله تعالى وهو
اهون عليه يعنى عندكم ولاعتقادكم ان ابتداء الشئ
على كل فاعل اشد عليه من اعادته ولذلك قال تعالى
وله المثل الاعلى فلما علم سبحانه ان قوما يدعوا معه

خالقا غيره قال فتبارك الله احسن الخالقين الذي ادعى
المبطلون انهم يخلقون فسقط ما توهموه وان استدلوا
بقوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير فالمراد انك
تقدره بقلبك وتصوره بيدك والخلق يكون بمعنى تقدير
القلب وفكرته ويكون معناه تصوير اليد وحركاتها التي
تخلق عندها اشكال ما ماسته اليد وباشرته ونحن لا ننكر
ان يكون عيسى عليه الصلاة والسلام مفكرا بقلبه ومحركا
ليده وجوارحه وحركاته وفكره يخلق الله تعالى عندها
اجتماع المصورات من الاجسام قال الشاعر ولانت
تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى
يعنى تمضى ما قدرت وبعضهم يقدر ثم لا يمضى ولا يسقط
بايدى الخالقين ولا ايدى الخوالق الا جيد الادم يريد
المقدرين للادم بايديهم وقلوبهم فان قيل فلم سميتمونا
قدرية قيل لادعائكم لانفسكم الكذب الذى لا اصل له
من خلق اعمالكم والتفرد بملكها دون ربكم وهذا اسم
وضع

هذا اقرار من المحشي بعدم ... الخلق تقدير الى ... الاشعرية يرد عليكم قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون

١١٥

وضع في الشريعة لذم من قال الكذب في خلق الافعال
خاصة وقولكم انكم تنفون القدر عن ربكم ونحن نثبته
فيجب ان نكون اولا بهذه التسمية تمويه منكم لانكم تنفون
تقدير الاعمال وخلقها عن ربكم وتثبتون ذلك لانفسكم
وانتم كاذبون مبطلون في هذه الدعوى فلزمكم انتم
اسم الذم لادعايكم غير الحق فان قالوا والبارى قد اثبت
الخلق والتقدير لنفسه واثبتموه انتم له فوجب ان نكونوا
قدرية قيل لهم لا يجب ما قلتم لان الله تعالى محق في اثبات
ذلك لنفسه وكذلك نحن محقون في اضافة ذلك اليه
فلم يلزمنا اسم الذم وانتم مبطلون في دعواكم فان قالوا فانتم
تكثرون ذكر القدر والقول بان كل شي بقضاء الله وقدره
فيجب لزوم هذا الاسم لكم قيل لهم نحن محقون في هذا
القول فلا يلزم المحق اسم الذم وانتم تكثرون ذكر تقديركم
لافعالكم فوجب لزوم الاسم لكم على انه لو سيل عامة
الناس وخاصتهم عن القدرية لم يرشدوا الا اليكم

وجملة القول ان قدريًا نسبة الى القول الباطل في القدرية
قوله بالقضاء دون المقضي اذا كان منهيا لان الاول
صفته تعالى والثاني متعلقها الذي منع منه ثم وجد على
خلاف رضاه من غير تاثير للقضا في ايجاده ولا سلب
مكلف قدرة الامتناع بل وجد على مجرد وجه المطابقة
للقضاء هذه عبارة المساير وقال الاصفهاني ولقايل ان
يقول قولكم الرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي عليه
ليس بمستقيم فان القايل رضيت بقضاء الله لا يريد انه
رضي بصفة من صفات الله عز وجل بل يريد انه راض
بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان يقال
الرضاء بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى طاعة
والرضاء بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر وقال في التمهيد
لابن الطيب جوابهم انا نقول نرضى بقضاء الله تعالى في الجملة
على كل حال فان قالوا افترضون الكفر والمعاصي التي هي
من قضاء الله قيل لهم نحن نطلق الرضا بالقضا في الجملة

ولا نطلق

ولا نطلق في موضع التفصيل لموضع الايهام كما يقول المسلمون
كافة على الجملة الاشيا لله ولا يقولون في التفصيل الولد لله
والصاحبة في نظايرها هذا من القول الذي يطلق على الله
تعالى من وجه ويمنع من وجه ثم يقال لهم اليس قد قضى
بموت النبي صلى الله عليه وسلم وعجز المسلمين واقدار عدوهم
وسبي نسايهم وقضى باعانه الفراعنه والشياطين وساير
الكافرين فاذا قالوا اجل قيل لهم افترضون بذلك اجمع
فان قالوا نعم قيل لهم مثله فيما سالوا عنه وخرقوا الاجماع
في ركوب هذا الاطلاق وان قالوا لا قيل لهم مثله فيما
طالبوا به قوله والمقصود تعميم ارادته لله تعالى اي
انه مريد لكل الكاينات من الخير والشر والايمان والكفر
والطاعة والمعصية والارادة كما تقدم تابعه للعلم فكل
ما علم بوقوعه يريده وكل ما علم الله عدم وقوعه
لا يريد وقوعه كذا ذكره الاصفهاني في المسايرة
فان قيل اذا كان لا يقع الا مرادة فقد كلفه بما لا يقدر

على فعله وتكليفه بذلك ثم عقابه على عدم فعله في التحقيق
ليس الا ارادة تعذيبه ابتدا بلا مخالفة وهذا في نظر
العقل غير لايق قلنا قد جوز الاشاعرة تكليف ما لا يطاق
وعلى القول بانه غير واقع فالتحقيق ان عقابه انما هو على
مخالفته مختارا غير مجبور فان تعلق الارادة بمعصيته لم
يوجبها منه ويسلب اختياره فيها ويجبره على فعلها بل لا اثر
للارادة في ذلك فكانه كلف من علم منه عدم الامتثال فوقع
منه ما علمه كساير الكفرة فلم يبطل ذلك معنى التكليف ولم
يظلم باتفاق منا ومنكم وساير المسلمين لعدم تاثير العلم
في ايجاد ذلك الكفر المعلوم وفي سلب اختيار المكلف في
اثباته وان كان لا يوجد الا معلومه فكذا التكليف بما
تعلقت الارادة بخلافه اذ كانت لا اثر لها في الايجاد
كالعلم وهذا لان الارادة صفة شانها تخصيص وجود
المقدور دون غيره بخصوص وقت ووجوده فيه دون
غيره ليس غير ولا يدخل هذا المفهوم تاثير في الايجاد
بل

وهذا رد لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها في القرآن والكلام اخرجه لاتباع كلام شيخك ١٢

بل في مجرد التخصيص لما علم وقوعه فالتاثير خاصية
القدرة الا انها انما تؤثر على وفق الارادة اعني الوقت
الذي تعلقت الارادة بانه اذا وجد عن مؤثر كان
فيه والعلم متعلق بهذه الجملة انها ستكون كذلك ثم
يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق ذلك العلم
والارادة متوثرا عن قدرة الله تعالى على ما قدمناه
من ان للمكلف اختيارا او عزما تصمّم يوجد الله
سبحانه وتعالى عنده تحت قدرته الحادثة له ما
صمّم عليه واختاره لاجبرًا عليه وبسبب ان تعلق
الارادة على حسب تعلق العلم لزم ان ما لم يشا لم يكن
وذلك انه اذا كان العلم متعلقا بان كذا لا يكون لا يتصور
تعلق الارادة بتخصيصه بوقته اذ كانت انما تخصص ما
سيوجد بوقته فعدم تعلقها تابع للعلم بعدم وجوده
لا مؤثر في عدم وجوده فظهر معنى ما شا الله كان
وما لم يشا لم يكن وظهر ان لا طلب في مفهوم الارادة

كما عن الامام ابي حنيفه ولا محبة كما قال الاشعري وجماعه
بل بينهما مهما نعم الغالب تعلقهما بالمحبوب المطلوب وجوده
فيقارب الارادة المحبه في متعلقها اتفاقا لا لزوما فعن هذا
وقع ذلك الفرع وللغلبه ظن اللزوم وهو بعيد عن التامل
فكثيرا ما يحب الانسان منه ارادة ما يكره وجوده لا مرما
ولو فرض ان ذلك لمصلحة احبها كارادة الكي تداويا لم
تخرجه عن كونه مكروها في نفسه فانه الثابت في الواقع
بالفرض ولا يكون غير ما في الواقع ثابتا فيه ولذا لا يريد
وجود ما يحبه وهو وان كان لضرر يلزم وجوده لا تخرجه
عن كونه محبوبا بالفرض انه ما زال محبوبا فانما تستلزم
الارادة الاذن والاطلاق في وجود ما يكرهه وانما اطلق
سبحانه وتعالى وجود ما يكرهه في ملكه وهو الملك القهار
وحده لا شريك له ليتم وجه التكليف بلا زمية هذا الثواب
بالفعل والعقاب بالترك ولو كان في مفهوم الارادة طلب
كانت هي صفة الكلام ولكن الارادة صفة مغايرة للكلام
والقدرة

113

والقدر بقشا لها ما ذكرنا وقول من قال الارادة والمشية صفة تنافي العجز والسهو وتقتضي الوجود قد يتوهم انه ذكروا الاقتضا لذلك وليس كذلك فان الاقتضا شي يستلزم الطلب في تعريفه منسوب الى الصفة وليس ذلك كلاما يقال اقتضى هذا المعنى كذا اي استلزمه لعليته او لا بخلاف ما اذا نسب اليه تعالى واذا جعل جزء مفهوم الارادة كان منسوبا اليه تعالى فيكون كلامه بخلاف ما اذا جعل مقتضاها اثر المراد من هذا الاقتضا ما بيناه في كلمة ما شا الله كان من انها تستلزم الوجود اذ كانت توثر تخصيصه وبما ذكرنا يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضا والقدر لفسقهم اذ ليس القضا والقدر مما يسلب قدرة العزم عند خلق الاختيار فيكون جبرا ليصح الاحتجاج به على ما اوقع نفسه فيه كما قال علي رضي الله عنه لذلك الشيخ ويحك لعلك ظننت قضا لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل

الثواب والعقاب بل المراد به اما الخلق فلا يسلبه عزمه
وكسبه اذ لا ينفي خلق الاعمال ذلك واما الحكم كما فسر
الامام علي رضي الله عنه لذلك الشيخ وهو اما يرجع الى صفة ان م
الكلام او العلم ولا تاثير للكلام ولا للعلم فاحرى ان لا يسلبنا
ذلك والاعلام ايضا قد يراد به نحو قدرنا انها لمن
الغابرين وقضينا الى بني اسرايل الايه والاوجه ان
يرجع الى العلم لا الى الكلام وكذا الاعلام يرجع اليه اذ انما
يكون عنه ويرجع القضا الى العلم اجاب السبكي عن سوال
اليهودي المنظوم حيث قال ايا علما الدين ذمي دينكم
تحير دلوه باوضح حجتي اذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم
ولم يرضه مني فما وجه حيلتي فاجاب نظما الى ان قال
قضى الله بالكفر علمه بعلم قديم سر ما في الجلية
واظهاره مني بعد ذاك مطابقا لا دراكه بالقدرة الازلية
وصل رما حاصله نثرا بان قال معنى قضا الله بكفر
الكافر انه تعالى عالم بالاشيا الى اخرما هو حاصل البيت

لا يلزم من وجود العلم بالشي ان يكون المعلوم مرادا للعالم به تامل

وقيل

وقد ذكرنا ما فيه معنًى في ظهور ان لا اثر للعلم وهذا
يزيدك وضوحًا لو كنت حاسبا فعلمت من طريق الحساب
قبل يوم كذا ان يوم كذا يكون كسوف فلما جاء يوم كذا
وقع ذلك الكسوف هل نظن ان علمك السابق هو الذي اثر
في وجوده كذلك ما يقع علي وفق العلم القديم انما يقع بكسب
العبد مختارا فيه وغاية الامر ان الله جل وعلا له كمال العلم
فكان علمه محيطا بكل ما يكون انه سيكون وذلك لا يسلب
الفاعلين اختيارهم عند الفعل وعزمهم عليه فلا يبطل
التكليف ومن جعل القضاء وجود جميع المحكومات في اللوح
المحفوظ مجملا والقدر وجودها في الاعيان مفصلة
من الطوالع فان اراد الوجود الخطي حتى يستلزم حدث
القضاء فهو بعدم التاثير اولى وان رد الى العلم فواحد
واما قوله عليه السلام فحج ادم موسى بقوله اتلومني على
امر كتبه الله علي قبل ان اخلق الى اخره فالمراد حجه
في دفع اللوم بعد التوبة اذ المراد اتلومني بعد التوبة

يكسب العبد تدريجا على اثبات الجزء هذا بناء على اثبات الاختيار للعبد واذا ثبت الاختيار للعبد فقد جرى في ملكه ما اختيار ربه ولذلك ان جرا في ملكه ما لا يريد

على امر قضى قبل ان خلق للاجماع على توجه اللوم على
المعصية قبل التوبه وانتفايه بعدها وبكون قوله كنت
الى اخره حكايه للواقع انتهى قوله بالايمان والطاعة لانه
لاقدرة لهما عليه فيلزم تكليف المحال والعقاب على شي هو
مجبر عليه قوله ولم يلزم تكليف المحال اى المحال لذاته لان
علمه بذلك لا يسلب الامكان الذاتى قوله والمعتزله انكروا
ارادة الله للشرور والقبايح اعلم ان الارادة عند الاشعرى
رحمه الله توافق العلم على معنى ان كل ما علم الله تعالى وقوعه
فهو مراد الوقوع وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم وعند
المعتزلة الارادة توافق الامر اى كل مامور مراد ولا غير
اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى مريد لجميع الكاينات
من الخير والشر والايمان والكفر لوجهين الاول انه
موجد لجميع الكاينات ومبدعها على سبيل الاختيار فهو مريد
لها ضرورة ينتج انه مريد لجميع الكاينات وهو المطلوب
الثانى انه تعالى علم من الكافر الذى يموت على كفره كابى جهل

مثلا

على سبيل الاختيار
للامرين وكل من احدها

مثلا عدم ايمانه لو قوعه فامتنع وجود ايمانه اذ لو جاز
وجوده لجاز ان ينقلب علم الله جهلا واذا امتنع وجود ايمانه
فلا يتعلق الارادة بايمانه لاستحالة ارادة الشي ممن يعلم
استحالته فثبت ان كل ما يريده لا يقع فينعكس بعكس
النقيض الى قولنا كل ما يقع فهو مريد له وهو المطلوب
كذا ذكره العبري في شرح الطوالع قوله نحيط بها علم الله تعالى
وان لم تدركها عقولنا اذ العقول قاصرة عن ادراك
حكم الربوبية قوله لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل
للعبد الى اخره قال شارح الارشاد قالت الجبرية لا
قدرة للعبد اصلا وتسميته مكتسبا وفاعلا وان ورد
الشرع به على سبيل التجوز وقولهم ان تسمية العبد فاعلا
تجوز لا يلزم من اصحابنا من قال بان القدرة توثر بوجه
واعتبار واما من نحا مذهب الشيخ وصار الى ان القدرة
متعلقة غير موثرة فلا بد له من الاعتراف بان تسمية العبد
فاعلا على سبيل التجوز والفاعل على الحقيقة هو الله تعالى قوله

وايضا منقوض بافعال الباري فان ارادته تعالى اذا
تعلقت بوجود فعل وجب وجوده او بعدمه امتنع
وجوده ومع ذلك هو فاعل بالاختيار **قوله** احتجنا
في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق
الى اخره لما راى الاصحاب ان للاختيار مدخلا في بعض
الافعال دون بعض قالوا الافعال واقعة بقدرة الله
وكسب العبد بمعنى ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد
اذا صمم العزم على الطاعة تخلق فعل الطاعة وكذلك
اذا صمم العزم على المعصية وعلى هذا يكون العبد كالموجد
لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف في الامر
والنهي قال البيضاوي وهذا ايضا مشكل فان تصميم
العزم ايضا فعل من الافعال مخلوق الله تعالى فلا مدخل
للعبد اصلا ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين
فيه وقال اهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين الامرين فهذا هو الحق وتحقيقه ان الله تعالى

يوجد

رجع القوم الى الجبر المحض وانما خصوا العبارة الا مجرد لا فرق بين الجبرية والاشعرية الا التسمية منهم اسمهم اشعرية والفروق التي بنوا عليها عما بينهم في الكشاف انما هو محض عبارة بينة

يوجد القدرة والارادة في العبد وجعلها حيث لهما
مدخل في الفعل لا بان تكون القدرة والارادة لذاتيهما
مدخل في الفعل بل كونها حيث لها مدخل لخلق الله تعالى
اياها على هذا الوجه ثم يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات
خلق الله تعالى بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب
لا بان تكون الوسايط والاسباب لذاتها اقتضت ان تكون
لها مدخل في وجود المسببات بل بان خلقها الله تعالى
حيث لها مدخل فتكون الافعال الاختيارية المنسوبة
الى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة
خلقها الله في العبد وجعلها حيث لها مدخل في الفعل
والاولى ان يسلك في هذا المقام طريقة السلف رضي الله
عنهم من ترك المناظرة فيه وتفويض علمه الى الله عز وجل
انتهى وكان ما نقل عن اهل التحقيق هو مراد صاحب المسايرة
حيث استشكل طريقة الاشعري بان قوله ان الافعال تتعلق
بالقدرة لا على وجه التاثير وهو الكسب مجرد لفظ لم

يحصل له معنى ويلزم الجبر المحض على تقدير أن لا اثر لقدرة
العبد ولايد فعه تعلق بلا تاثير لان الموجب للجبر ليس
سوى ان لا تاثير لقدرة العبد في ايجاد فعله ولهذا صرح
جماعه من محققي المتاخرين من الاشاعرة بان مآل كلامهم
هذا هو الجبر وان الانسان مضطر في صورة مختار
ثم قال ما حاصله ان الله تعالى عرف العاقل افعال الخير
والشر ثم خلق له قدرة امكنه بها من الفعل والترك ثم
كلفه باتيان الخير ووعده عليه وترك الشر واوعد عليه
بناء على ذلك الاقدار وهذا لا يوجب نقصا في الالوهية
اذ غاية ما فيه انه اقدر على بعض مقدوراته تعالى كما
انه اعلمنا بعض معلوماته سبحانه تفضلا وان كان قد يرى
فرق بين العلم والخلق لكن لا يقدح كما ذكرنا اذ كان سبحانه
غير ملجا الى ذلك بل فعله سبحانه باختياره في قليل لا نسبة
له بمقدوراته لحكمة صحة التكليف مع انه لا تنقطع نسبته
اليه تعالى بالايجاد لان ايجاد المكلف لها انما هو بتمكين الله

تعالى

117

تعالى اياه منها واقداره عليها غيران السمع ورد بما يقتضي
نسبة الكل اليه بالايجاد وقطعها عن العباد فلنفي الجبر
المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص وهو لا يتوقف
على جمع نسبة افعال العباد اليهم بالايجاد بل يكفي لنفيه
ان يقال جميع ما يتوقف عليه افعال الجوارح من الحركات
وكذا التروك التي هي افعال النفس من الميل والداعية
والاختيار بخلق الله تعالى لا تاثير لقدرة العبد فيه وانما
محل قدرته عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الامور
في باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجها صادقا للفعل
طالبا اياه فاذا اوجد العبد ذلك العزم خلق الله له
الفعل فيكون منسوبا اليه تعالى من حيث هو حركة والى
العبد من حيث هو زنا ونحوه فعن ذلك العزم الكائن
بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه وثوابه وعقابه
وانتفى الجبر المحض وكفى في التخصيص لتصحيح التكليف هذا
الامر الواحد اعني العزم المصمم وما سواه مما لا يجدي

من الافعال الجزيية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى متاثرة
عن قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة الحادثة المتاثرة
عن قدرته تعالى انتهى كلامه وكانه ماخوذ من قول
القاضي ابي بكر ان ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكون
الفعل طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا صفات للفعل
تقع بقدرة العبد ثم قال صاحب المسايرة ومع ذلك
فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى
تفضلا فان الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوا النفس
موانع تنشبه الفواسر بقوة استيلائها فلا تغلب الا بمعونة
التوفيق وليس لاحد على الله تعالى ان يوفقه بل اذا اعلمه
طريقي الخير والشر وخلق المكنة له فقد اعذر اليه وعدم
التوفيق وهو الخذلان والعياذ بالله تعالى وهو ان يدعه
مع نفسه لا ينصره ولا يعينه لا يسلبه المكنة من ذلك
العزم التي خلقها له وهذه القدرة التي ذهب اكثر اهل
السنة الى انها لا تتقدم على الفعل **قوله** لكن بجسمين مختلفين

والممتنع

والممتنع انما هو دخول مقدور واحد من جهة واحدة
تحت قدرتين وايضا على اصلكم لا يمنع دخول مقدور
واحد تحت قدرة قادرين لانا لو فرضنا رجلين متساوى
القدرة حركا حجرا فتحرك كان ما فيه من الحركة فعلا
للمحركين مقدورا لهما فلا يمتنع دخوله تحتهما انتهى ملخصا
من انكسارى قوله وهم فى الفرق بينهما عبارات الى اخره
عبارة التلويح مثل حركة زيد وقعت لخلق الله تعالى فى
غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد
فى المحل الذى قامت به قدرة زيد والحاصل ان اثر
الخالق ايجاد الفعل فى امر خارج من ذاته واثر الكاسب
صنعه فى فعل قائم به قوله لا فى محل قدرته كمعصية
زيد مثلا بكسبه فى المحل الذى قامت به قدرته وهو
نفس زيد ووقعت لخلق الله تعالى فى غير من قامت به
قدرة الخلق وهو زيد فايدة من الفقه الاكبر مع
زيادته للجوزجانى فان قيل هل مراد الله تعالى الشى ولم يشا

خلقه او شاء شيا ولم يامر به خلقه قلنا نعم خلق الكفر وشاه
ولم يامر به خلقه وامر الكافر بالايمان ولم يشاه له فان قيل
مشيته مرضية ام غير مرضية قلنا هي مرضيه فان قيل
كيف يعاقب الله تعالى عباده على ما يرضى قلنا الله يعاقبهم على
ما لا يرضى لانه يعاقب الكافر على كفره والكفر غير مرضي وكذلك
المعاصي غير مرضيه فان قيل الستم قلتم ان المعاصي والكفر
بمشية الله تعالى ومشية مرضية قلنا نعم ان المشية والارادة
والقضاء وجميع صفاته مرضية غير ان الفعل الحاصل من
العبد بمشيته قد يكون مرضيه نحو الطاعه وقد يكون
مسخوطا غير مرضي كالمعاصي فايده التوفيق قيل هو خلق
القدرة على الطاعة وضده الخذلان وقيل قدرة الطاعة
والهداية في اللغه الرشاد والدلاله فايده الضلاله
ضد الهداية وقيل عدمها فعلى الاول سلوك طريق لا
يوصل الى المطلوب وعلى الثاني عدم سلوك طريق يوصل
الى المطلوب مسلة تناسب ما تقدم من خلق الافعال

وهي

وهى الافعال مخلوقة لله تعالى عندنا والمعتزلة يقولون
انها مخلوقة للعبد دليل الاشعرى يقول للمعتزلى
انت توافق على انه اذا حصلت القدرة والداعى تعين
وجود الفعل وانا اقول ان القدرة سلامة الاعضا
والداعى ان كان من الانسان احتاج الى داع اخر يتبعه
ويحركه فاما ان يدور او يتسلسل وكلاهما محال فبطل
القول بان الداعى من العبد فلم يبق الا ان الداعى امر
يوقعه الله تعالى فى نفس العبد يبعثه على وجود
الفعل مع سلامة الاعضا فتعين بها ايجاد الفعل
وايقاعه فيضطر المعتزلى بالاعتراف اذ لا محيد له عنه
فاذا تقرر ان سلامة الاعضا من الله والداعى منه تعالى
وتقدس كان الفعل كله مخلوقا لله تعالى وهذا هو الاجبا
ويحتاج الاشعرى من هنا ان يبحث مع المجبر على ان الاجبا
ليس بصحيح لانا نفرق بين حركة المرتعش وغيره
فالمرتعش مجبر فى حركته واما الانسان فانه قادر على

مد يده الى الكاس والسبحه وعلى ان تكون الحركة الى المسجد
او لاخافه السبيل والحانه فيكون العبد متمكن من نفسه
في كل حركة علم انه غير مجبور وله مشية ما في الفعل والكسب
فعل هذه الدقيقه حسن الثواب والعقاب ومسله الداعي
والقدرة من اعظم ما رد به على المعتزله حتى قال ابو الحسين
البصرى منهم لولا مسله الداعي والقدرة ثم رشت الاعتزال
قوله لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيا الا وله
عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها لجزمنا بان ما نستقبحه
من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح اعلم انه لا قبح
بالنسبة الى الله تعالى اما بالنسبة الى افعال نفسه فلا
فلاتفاق العقلاء على ان الفعل الصادر منه لا يتصف
بالقبح لكونه نقصا والنقص على الله تعالى محال واما بالنسبة
الى افعال العباد فلانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما
يشا ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله واما بالنسبة
الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا والحسن ما ليس بمنهي عنه شرعا

الحسن والتقبيح بحسب التقليين

وقالت

120

وقالت المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته او
يكون لصفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار ثم ان من
الحسن والقبح ما يستبد العقل بدركه ضرورة كانقاذ
الغريق وقبح الظلم والكذب الضار او يستبد العقل بدركه
استدلالا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع ومن
الحسن والقبح ما لا يستبد العقل بدركه كحسن صوم اخر
رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل يتوقف في ذلك على
الشرع والسمع هذه عبارة الاصفهاني ثم ذكر كلاما حاصله انه
لا نزاع بيننا وبين المعتزلة في استقلال بادراك الحسن
والقبح بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته كحسن الحلو وقبح المر
وبمعنى صفة الكمال والنقص كحسن العلم وقبح الجهل انما النزاع
في استقلاله بدركه في حكم الله تعالى بمعنى ترتب المدح والذم
عاجلا والثواب والعقاب اجلا كحسن الطاعة وقبح المعصية
فهذا للعقل ادراكه عندهم وهم يقولون فيه ما تقدم
اذا علمت هذا ظهر لك ان قول الشارح فجعلنا كسبه

للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا مراده به القبح في زعمهم
والا فنحن لا نستفيد القبيح بالمعنى المتقدم الا من النهي
عنه فتامل وقال في المسايره الحنفيه قاطبه يثبتون الحسن
والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزله من ان للفعل
في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين او لصفه فيه قد يستبد
بدركها العقل الى اخر ما تقدم عنهم ثم اتفقوا على نفي ما
بنته المعتزله على اثبات الحسن والقبح للفعل من القول
بوجوب الاصلح ووجوب الرزق والثواب على الطاعه
ووجوب العقاب بالمعاصي ان مات بلا توبه بناء على منع
كون مقابلاتها خلاف الحكمة ولا اعلم احدا منهم جوز
تكليف ما لا يطاق واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتها
في فعل حكم الله في ذلك الفعل تكليفي فقال الاستاد ابو
منصور وعامة مشايخ سمرقند نعم وجوب الايمان بالله
تعالى وتعظيمه وتصديق النبي صلى الله عليه وسلم وهو معنى
شكر المنعم وعن ابي حنيفه لو لم يبعث الله تعالى رسولا

لوجب

121

لوجب على الخلق معرفته بعقولهم ونقل مولانا مذهب
المعتزلة على خلاف المهيع السابق قالوا العقل عندهم
اذا ادرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله تعالى
وعلى العباد مقتضاهما وعندنا الموجب هو الله تعالى
والعقل آلة تعرف به ذلك الحكم لواسطة اطلاعه
على الحسن والقبح الكائنين في الفعل واشار بعضهم الى
ان ماخذ هذا النقل عنهم قولهم بوجوب الاصلح عليه
تعالى عن ذلك علواً كبيرا فانه اذا ادرك العقل القبح اوجب
عدم وجوده منه تعالى قلنا بل اذا علمه عندهم علم
وجوبه الثابت في نفس الامر اعني استحالة عدمه على زعمهم
فالحاصل ان العقل اذا ادرك الحسن على الوجه الذي
ذكرناه في فعل يصح نسبته اليه تعالى والى العباد كايصال
رزق الفقير ادرك وجوب وقوعه منه سبحانه اي لا
بد منه لاستحالة غيره وادرك امره سبحانه عباده
بذلك الحسن كالزكاة بناء على اختيارهم بخلاف وجوبه

عليه بالمعنى الذى قال الواجب لايمكن تركه مقتضاه وان كان
لا يليق نسبته الا الى العباد ادرك انفراده بايجابه عليهم
فظهر ان ليس للعقل سوى ادراك الحكم وقال ايمة البخارى
منهم لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الاشاعرة
بعد قولهم بان للفعل صفة الحسن والقبح اذ لا يمتنع عقلا
ان لا يامر بالايمان ولا يثبت عليه وان كان حسنا ولا ينهى
عن الكفر ولا يعاقب عليه وان كان قبيحا واذا لم يوجب العقل
ذلك لم يبق الا السمع وقد قال تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا نفى العذاب مطلقا فتخصيصه بعذاب
الدنيا خلاف اللفظ بلا موجب ثم اطال الكلام فى ذلك
فمن اراد ذلك فعليه بالمسايرة **قوله** برضاء الله الرضا
من الله تعالى ليس هو الارادة للشى مطلقا بل الرضا منه تعالى
ارادته الثواب على الفعل وترك الاعتراض عليه ومعنى قوله
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر هو انه تعالى لا يريد الثواب
للعباد للكفر ولا ترك الاعتراض للعباد للكفر فيكون الكفر

منصوبا

122

منصوبا بنزع الخافض كذا ذكره العبرى **قوله** والقبيح منها
الى قوله ليس برضاه قال المقترح اعلم ان اصحابنا اختلفوا
في اطلاق ان البارى جل وعلا يريد الشر فمنهم من منع
ذلك لما فيه من ايهام الزلل وقد يتوهم من اطلاقه انه
مامور به اذ الامر يطلق بازاء الارادة وان كان كل حادث
منه فصار في الاطلاق كما نقول كل شى لله ولا نطلق الزوجة
والولد لله فرب شئ يطلق مجملا ولا يطلق مفصلا والمحققون
يطلقون ان البارى تعالى يريد كل شى فيدرجون الشر
تحت القول الجملى ويطلقون انه يريد الشر مفصلا وهذا
هو الحق لان الامتناع عن اللفظ الموهم انما لم يكن اذا لم يرد به
الشرع وقد يطلق الشرع ذلك بطريق التفصيل قال عليه
افضل الصلاة والسلام وان تومن بالقدر خيره وشره
والادب ان لا نطلق ذلك وقد قال عليه الصلاة والسلام
في ادعيته والشر ليس اليك وما اختلف فيه الايمه رضى الله
عنهم اطلاق محبة الكفر والرضا به فمن الاصحاب من منع

ذلك قايلا ان المحبه والرضا ارادة الانعام الى من فعل الفعل
الذى وقع موقع الرضا اونفس الانعام وحمل قوله تعالى و لا
يرضى لعباده الكفر على انه لا يثبت و لا يحسن لمن اقدم عليه
ومنهم من قال المحبه والرضا عبارة عن الارادة وقوله
ولا يرضى لعباده الكفر المراد بالعباد عباد مخصوصون
مشرفون بالاضافة الى الله تعالى و لاشك ان الرضا والمحبه
يطلقان على الارادة ويطلقان على رقة وتحنن ويعقب ذلك
فى مقتضى العادة ارادة احسان لمن تحنن عليه ثم اخذ فى
كلام اخر وهوان البارى محب ومحبوب لاوليايه وقال
بناء على ان المحبة الارادة لا يجوز ان يكون محبوبا لانه لا
يصح ان يكون مرادا فان الارادة انما تتعلق بمتجدد من
حيث انه متخصص ببعض وجوه الجواز ويتعالى عن ذلك
الازلى والتحقيق فى هذا ان المحبه تطلق بمعنى الارادة
والارادة ايضا لفظ مشترك يطلق على الشهوة والميل ويطلق
على القصد فاما القصد فلا يصح ان يتعلق به وانما النظر

فى الميل

123

فی المیل قال امام الحرمین یستحیل ان یمال الیه وتقریره لك ان المیل انما یتعلق بالحظوظ البشریه ولاحظ للعبد فی نفس الذات وهذا لا یصح بل نجد الانسان میلا لمن احسن الیه ولا محسن فی الحقیقه الا هو فمن لاحظ نعمه وادام ذکرها فی قلبه وعرف احسانه تعالی الیه فیضطر الی معرفة ثبوت میل فی ذاته بحسبه فی نفسه وقد نجد الواحد منا میل الی عالم زاهد سمع بذکر کماله وجوده وان لم ینله منه احسان فثبت ان المیل لا یمتنع ان یتعلق به کذا فی شرح الارشاد قوله والاستطاعه مع الفعل الی اخره الاستطاعه والقوة والقدرة والوسع والطاقه الفاظ متقاربة المعانی فی اللغة اما فی عرف المتکلمین فکلها عبارة عن صفة بها یتمکن الحیوان من الفعل والترك والاستطاعة تطلق علی معنیین احدها سلامة الاسباب والالات الی اخره قوله بانهم لا یستطیعون السمع السمع هاهنا القبول لان الکفار قد کانوا یسمعون ما یومرون به وینهون عنه ویدرکون دعوة

الرسول عليه الصلاة والسلام وهو محمول على تاويل قولهم
فلان لا يسمع مايقال له اى لا يقبل ذلك وليس تريد انهم
لا يدركون الاصوات **قوله** قلنا انما ندعى لزوم ذلك
يعنى لزوم وقوع الفعل بلا قدرة **قوله** لا يقولون
بامتناع المقارنة الى اخره اشارة الى رد قوله فقد تركوا
مذهبهم حيث جوزوا الى اخره وفى قوله لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية نظر لان بعض الايمة نقل عنهم
انهم قايلون بامتناعها قال الاسنوى احتجت المعتزلة
على ان التكليف بالفعل قبل المباشرة لا وقتها بانه عند
المباشرة واجب الوقوع فلا يكون مامورا به لعدم القدرة
عليه لان القادر هو الذى ان شا فعل وان شا ترك
ولانه لو كانت له قدرة على تحصيله لكانت محصلة للحاصل
وهذا صريح فى انهم يقولون بامتناع المقارنة الزمانية
وقال امام الحرمين فى الارشاد قالت المعتزلة لا يصح ان
يكون الفعل فى حال الحدوث مقدورا له فتامل وقوله

ولانه

ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى الى اخره
اشارة الى رد قوله لزم التحكم والترجيح بلا مرجح
فائدة اعلم ان اباحنيفة رحمه الله تعالى واصحابه قالوا
الخلق فعل الله تعالى وهو احداث الاستطاعة في العبد
واستعمال الاستطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازا
كما يقول الجبرية فسلموا من القدر والجبر ثم بيننا وبين
الاشاعرة خلاف اخر فانهم يقولون الاستطاعة التي تصلح
للخير لا تصلح للشر وهذا قريب من الجبر ايضا بل هو عين
الجبر لان استطاعة الشر اذا كانت لا تصلح للخير صار
مجبورا في فعل الشر وعن هذا جوزت الاشاعرة تكليف
ما لا يطاق كذا ذكره في الفقه الاكبر مع زيادات الجورجاني
قوله ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة الى اخره
اعلم ان الاستطاعة على قسمين استطاعة حال واستطاعة
فعل فالاولى هو الصحة وسلامة الآلات البدنية وهي الاسباب
المالية وهي بهذا المعنى سابقة على الفعل اجماعا وشرط

كلام ابي حنيفة موافق لكلام المعتزلة لان الله سبحانه خلق العبد وجعل له قدرة بالقوة في الفعل مناطها الى العبد ان اراد ها وان شاء ترك واليه يشير ابي حنيفة رحمه الله تعالى بقوله واستعمال الاستطاعة في الفعل [illegible] منه ان الفعل والاختيار للعبد فابي حنيفة معتزلي

للتكليف والمراد بقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ومن
لم يستطع فاطعام ستين مسكينا وصالحة للضدين كالحركة
والسكون والطاعة والمعصية والثانية هي نوع حمية
وحدة تترتب على ارادة الفعل وعند هذه الاستطاعة
يصير العبد مستجمعا لجميع انواع المؤثرية في الفعل بحيث
يجب عليه الفعل وهي مقارنة للفعل لا سابقة عليه لانه
عند استجماع جميع جهات المؤثرية ان كانت سابقة تخلف
المعلول عن العلة المستقلة قوله الا انه لتركبه لا اشتق
منه اسم فاعل الى اخره ولقايل ان يقول يمكن ان يشتق منه
اسم فاعل مضاف الى الاسباب مثل سالم الاسباب او سليم
الاسباب وقد صح حملها عليه هو هو من غير افتقار الى
توسط ذوا قوله فلا نسلم لزومه اي لزوم تكليف العاجز
اي وان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الثاني اي انه
يلزم تكليف عديم سلامة الاسباب والالات فلا نسلم لزومه
لان التخيير حصول سلامة الاسباب والالات قبل الفعل

وان

125

وان لم تحصل حقيقة القدرة **قوله** بان القدرة صالحة
للضدين الى اخره معنى كونها صالحة للضدين انها صالحة
لهما على سبيل البدل ومعنى قولنا على سبيل البدل انه لولا
هذا الحصل به ضده مثلا لو لم تختر الكفر لاخترت الايمان
بقدرة واحدة وليس مرادنا حصولهما معا فيلزم المحال
من اجتماع الضدين انتهى وقال في شرح الطوالع مقررا
لكلام المتن ان القدرة صالحة للضدين واذا انضم اليها
ارادة احد الضدين حصل لها واذا انضم اليها ارادة الضد
الاخر حصل لها ومن منع كون القدرة نسبتها الى الضدين
سواء اراد بالقوة القدرة المستجمعة لشرايط التاثير فانه
اذا كانت القدرة هي القوة المستجمعة لشرايط التاثير اي
مجموع الامور التي يترتب عليها الاثر فلا شك انها ليست
صالحة لان يقع بها الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين
لوقع بها الضدان لوقوع الاثر عند علته التامة ولاجل
انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التاثير زعم

ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود
العلة التامه قوله الا انه صرف قدرته الى الكفر
وضيع باختياره الى اخره كوضع الجبهه على الارض ان كان
لله تعالى سمى طاعه وان كان لغيره سمى معصيه وحقيقة
الوضع فى الحالين واحد وهو تحريك الراس الى جهة
اسفل فكذا هذا كذا فى الكفايه قوله لا يكون الا معه
اى مع ذلك الاحد لا قبله فقد قلنا ان القدرة من
هذه الحيثيه مع الفعل لا قبله قوله بل هو لغو من
الكلام فليتامل لان قوله يصلح للضدين تقتضى ان
يكون القدرة متقدمة على الضدين وقوله لكنها من
حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه لغو لا طايل تحته
اما اولا فلكون النزاع فى القدرة لا فى التعلق واما
ثانيا فلان المراد بالاستطاعه سلامة الاسباب والالات
لما مر فلا معنى لاعتبار التعلق فيه فيكون لغوا من الكلام
كذا وجد بخط الشروانى قوله سواء كان ممتنعا فى نفسه
بجمع

126

كجمع الضدين ويسمى المحال لذاته وهو المستحيل عقلا وعادة
او ممكنا اى في نفسه كخلق الجسم ويسمى محال عادة واما ما
يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه اواراد خلافه كايمان
الكافر الى اخره يسمى محال عقلا لا عادة قوله بالنظر الى
نفسه اى نفس الفعل وقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع
اى ثم عدم وقوع التكليف الى اخره قوله متفق عليه دعوى
الشارح الاتفاق على ذلك كانه ماخوذ من كلام العضد
ومن جوز التكليف بالمحال لم يقل بوقوعه ونسب شيخ شيخنا
في شرح جمع الجوامع القول بذلك للجمهور وحكى قولا بوقوع
التكليف بالمحال لذاته وحكاه ايضا الاشعرى فقال والثاني
الوقوع فيهما واختاره في المحصول انتهى واستدل لهذا المذهب
بان من انزل الله فيه انه لا يؤمن كابي جهل مكلف من جملة
المكلفين بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به عن
الله عز وجل ومنه انه لا يؤمن فهو جمع بين الضدين واجيب
بانه لم يقصد ابلاغه ذلك حتى نكلف بتصديق النبي صلى الله

عليه وسلم فيه دفعا للتناقض وانما قصد ابلاغ ذلك
لغيره لياس من ايمانه فتكليفه بالايمان من الممتنع لغيره
وقال الاسنوى بعد حكاية الاختلاف فى الوقوع وقد
تردد النقل عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى قال فى البرهان
وهذا اسوء معرفة مذهبه فان التكاليف كلها عنده
تكليف بما لا يطاق لامرين احدهما ان الفعل مخلوق لله
تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره والثانى انه لا قدرة
عنده الا حال الامتثال والتكليف سابق وهذا التخريج
لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته فافهمه قوله والامر
فى قوله تعالى انبيونى باسماء هولاء الى اخره جواب عن
سوال مقدر تقديره هذه الايه تدل على الوقوع لانه
طلب منهم الاسماء مع عدم علمهم قوله وقوله تعالى حكاية ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به الى اخره ايضا جواب سوال
مقدر تقديره اذا قام الدليل على عدم وقوعه فلا فايدة
لسوالنا عدم وقوعه فاجاب بقوله ليس المراد الى اخره

قوله

قوله واما النزاع في الجواز فمنعه المعتزله الى اخره ومنعه
ايضا الحنفيه رضي الله عنهم لموافقتهم لهم في القول
بالحسن والقبح العقليين قالوا لا يجوز ان يحمله جدارا
او جبلا لا يطيقه فيموت وكذا عند المعتزلة بناء على
جواز انواع الايلام بقصد العوض تفضلا لحكم الوعد
على المصاب عند الحنفيه ووجوبا عند المعتزله ولا يجوز
ان يكلفه ان يحمل جبلا او جدارا بحيث لو فعل فمات
ولو امتنع يعاقب عليه ومنعه ايضا الشيخ ابو حامد
الاسفرايني والغزالي وابن دقيق العيد لكن ماخذ
هولاء غير ماخذ المعتزله وهو انه لظهور امتناعه
للمكلفين لا فايدة في طلبه منهم ورجح هذا المذهب
ابن الحاجب ونص عليه الشافعي رضي الله عنه كما نقله
الاصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص وصحح
البيضاوي وابن السبكي انه يجوز التكليف بالمحال مطلقا
وهو اختيار الامام الرازي واتباعه وقال الزركشي انه

مذهب جماهير العلماء واجابوا عما تقدم بان فايدته
اختبارهم هل ياخذون فى المقدمات فيثابون اولا
فيعاقبون قال الاسنوى بعد ان حكى الخلاف فى
الجواز والوقوع هذا كله فى التكليف بالمحال اما التكليف
المحال باسقاط البا ففى جوازه قولان الاشعرى والفرق
بينهما ما ذكره ابن التلمسانى وغيره ان الاول هو ان يكون
المحال راجعًا الى المامور به والثانى ان يكون راجعا
الى المامور كتكليف الغافل قوله والا جاز ان يكون
لزوم المحال الى اخره اى والا ان عرض له الامتناع بالغير
لجاز ان يكون الى اخره قوله ومايوجد من لا لم فى المضروب
الى اخره حاصل هذه المقاله الى اخرها ان القدرة الحادثه
لا تاثير لها فى الوجود عندنا ولا يتعلق الا بما هو فى محلها
وما خرج عن محلها فلا نسبه بينها وبينه وقالت المعتزله
لا تتعلق على سبيل المباشرة الا بالمقدور الذى فى
محلها وزعموا ايضا ان المسبب مقدور بواسطه ايقاع

السبب

السبب ولقبوا ذلك بالتوليد ولم يذكروا توليدا في محل
القدرة الا العلم الحاصل بالنظر فان النظر عندهم
تولده في محل القدرة عليه وهذا المذهب انما اخذوه
من مذهب الفلاسفة في الاسباب الطبيعية فانهم
زعموا ان الطبيعة تؤثر ما لم يمنعها مانع ولم يجروها
مجرى العلل العقلية الموجبة اذ لا يجوز ان يمنعها مانع
فاخذ المعتزلة ذلك ولقبوه بما تقدم وقالوا ان حكم
السبب المولد ليس هو كحكم العلة العقلية لجواز ان
يمتنع التوليد لمانع ثم باينوا الفلاسفة كيلا يظهر اخذهم
فقالوا هو فعل فاعل السبب ولم يسندوه الى السبب
وهذا اذا حقق لم يكن له حاصل فان الاثر الواحد يمتنع
ان يكون بمؤثرين ومن ضرورة القول بتاثير السبب
امتناع تاثير القادر فيه وحاصل قول القايل هو مؤثر
فيه بواسطة السبب انه فعل سببه كما ان الباري عندهم
فعل العبد وهو مخترع لفعله ولم يكن فعله فعل الله

عز وجل غير انهم امتنعوا من ان يقولوا فعل العبد
مقدور للباري بواسطة انشا فاعله لانهم يرون على
اصلهم قطع نسبة القبايح اليه ونقل في الشامل اتفاقهم
على هذا المذهب ولا يصح فقد ذهب النظام منهم الى ان
المتولدات مضافة الى الباري تعالى لا على معنى انه فعلها
ولكنه خلق الاجسام على طبايع وخصايص تقتضي حدوث
الحوادث المعتورة ولم يقل انها فعل فاعل سببها وذهب
غيره الى تفصيل في ذلك واختلفوا في وقت تعلق القدرة
بالمتولد والمعتمد عندهم انه لا يزال مقدورا الى حال
وقوع سببه فيجب ثبوته فينقطع اثر القدرة فيه واختلفوا
في الالوان والطعوم هل يجوز ان تقع مولدة ام لا فذهب
ثمامة بن اشرس الى ان هذه الحوادث التي قيل فيها انها
متولدة فهي حوادث لا فاعل لها وهذا يهدم الدليل على اثبات
الصانع وذهب معمر الى ان جميع الاعراض واقعة بطبايع
الاجسام الا رادة ولهم فيما يولد وفيما لا يولد تفصيل وخبط

بطول

129

يطول واختلفوا اهل الحق ان يكون في افعال الله توليدا
فصار جماعة الى منعه لان قدرته عامة وصار اخرون
الى انه معقول في افعاله تعالى وتقدس كذا في شرح الارشاد
قوله والاولى ان لا يتقيد بالتخليق الى اخره بل يقتصر
على قوله لا صنع للعبد فيه لان هذا القيد يوهم ان
للعبد فيه سبب وليس كذلك قوله لا صنع للعبد فيه
اصلا عندنا لا خلقا ولا كسبا والزمهم في الارشاد
امورا منها ان من رمى سهما واخترمته المنية قبل وصول
السهم الى من رماه ثم انفصل به وصادفه حيا فجرحه
ولم يزل ساريا الى ان افضى الى الزهوق فهذه الالام
والسرايات افعال الرامي وقد صادر ميتا ولا مزيد في
الفساد على نسبة ايجاد قتل الى ميت ولا خفا في ان الافعال
لا يصح وجودها من ميت ووجود الفعل حالة عدم
الفاعل يمنع صحة الاستدلال بوجود الحادث على وجود
الصانع ومما يلزمهم ان يكون الموت المستعقب للالام متولدا

عن الفاعل للالام فان نسبة تعقب الالام المتواليه المتعاقبه
الى فعله كنسبة تعقب الموت له وهذا الزام واضح ولم تات
لمحالى انفصال عنه الاخر في اجماع الامة فى نسبة الموت
الى فاعل الالم وقد اجمعت الامة على ان البارى هو الذى
يحيى ويميت وهو قد نسب الاماتة الى غيره ويلزمه ان
يكون قادرا على الاحياء ايضا على الجملة لانه ضده ويورد
عليهم امورا ساعدونا على انها غير متولدة مع انها واقعة
على حسب الدواعى والمقصود منها الشبع والرى عند
الاكل والشرب والسقم والبرء في معظمهم والحرارة
عند احتكاك جسم لجسم مع تحامل وفهم المخاطب
وخجل الخجل ووجل الوجل عند الافهام والتخجيل والتخويف
هذه عبارة الارشاد ملخصا **قوله** بخلاف الافعال الاختيارية
كحركة اليد فان العبد يتمكن من عدم حصولها **قوله**
والمقتول ميت باجله الى اخره وما في قتله الاجل المضروب
له ولم يتضمن القتل قطع اجله فلو قدر عدم قتله لمات

ولا فرق

130

ولا فرق بين قتله وموته حتف انفه الا ان السبب في القتل
اختياري وفي الموت اضطراري واما حديث ان المقتول
يتعلق بقاتله يوم القيامة ويقول يارب ظلمني وقتلني
وقطع اجلي فرواه الطبراني وقد تكلم في سنده ولو صح حمل
على مقتول سبق في علم الله انه لو لم يقتل لكان يقسم له
اجلا زايدا وقيل الخلاف في المسئلة لفظي لانه لا خلاف
بيننا وبينهم انه لا يجوز وجود شي بخلاف ما قد علم الله
تعالى ولا خلاف ايضا انه كان وقت يموت المكلف فيه فان
الله قادر على ان يبقيه ذكره القاضي ابو يعلى في المعتمد
قوله لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد على ما علم
الى اخره فلما علم انه يقتل جعل قتله اجله ولا يليق به تعالى
ان يجعل له اجلا يعلم انه لا يعيش اليه البته او يجعل اجله
احد امرين لعلمه بالعواقب قوله بالاحاديث الواردة
في ان بعض الطاعات تزيد في العمر كقوله عليه افضل الصلاة
والسلام صلة الرحم تزيد في العمر قوله والجواب عن الاول

الى اخره قال النووى عنه اجوبة اصحها ان هذه الزيادة
بالبركة فى عمره والتوفيق للطاعات وصيانة اوقاته عن
الضياع وقيل بالنسبه الى ما يظهر للملايكه فى اللوح المحفوظ
فيظهر لهم ان عمره ستون الا ان يصل رحمه فيزداد اربعين
واما بالنسبة الى علم الله عز وجل فالزيادة مستحيله وقيل
المراد بقا ذكره الجميل بعده فكانه لم يمت كذا ذكره الزركشى
قوله بدليل قوله جل وعلا خلق الموت والحياه قال فى شرح
الطوالع الحياه قوة تتبع الاعتدال النوعى وتفيض عنها
ساير القوى الحيوانيه والمراد بالاعتدال النوعى الاعتدال
فى المزاج الذى يليق بنوع الحيوان وقال بعضهم هى قوة
تقتضى الحس والحركه وقال اخر هى قوة التغذيه
والموت عبارة عن عدم الحياة عما من شانه الحياه فيكون
التقابل بين الحياة والموت تقابل العدم والملكه وقيل الموت
كيفيه وجوديه تضاد الحياه لقوله تعالى خلق الموت
والحياه فالموت مخلوق والعدم لا يخلق فالموت ليس

بعدم

131

بعدم واذا لم يكن عد ما يكون كيفيه وجوديه ومنع
هذا الاستدلال بان المعنى بالخلق هاهنا التقدير
لا الايجاد ولا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدر
قوله والحرام رزق بمعنى ان الله تعالى يرزق الحرام
بان يجعله غذا للابدان وقواما للاجسام لا على معنى
التمليك والاباحة لتناوله وهو تعالى رازق للجلال
بالوجهين جميعا قوله مع انه معتبر في مفهوم الرزق
لان الرزق يستدعي رازقا ولا رازق الا الله عز وجل
كما قال تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وقالت
المعتزله من حصل له الرزق بتعب فهو الرزاق لنفسه
او بغير تعب فالله هو الرزاق له كذا ذكره المحلى فايدة
قال الامام في الرساله النظاميه الرزق ينقسم الى حلال وحرام
والى ما لا يتصف بشي منها كرزق البهايم فاثبت بين الحلال
والحرام واسطه وموه بعض المعتزله في بعض المجالس
بقوله لنصرة مذهبه الرزق مامور بالانفاق منه ولا

تم على هذا
البرهان القاطع
الدر اووه المعتزله
في الرزق

شي من الامور به لحرام ينتج ان الرزق ليس لحرام دليل الاولى
قوله انفقوا مما رزقناكم ودليل الثانيه الاجماع وكشف
هذا التمويه ان الاولى فاسدة لعدم تسويرها بكل فلا
يصح الانتاج ولو قيل كل رزق مامور بالانفاق منه لم يصح
لان الحرام ليس مامورا بالانفاق منه والله اعلم **قوله** لم
يرزقه الله تعالى اصلا ويرده قوله عز وعلا وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها **قوله** والجواب ان ذلك لسوء
مباشرة اسبابه باختياره لان الله امر العبد بطلبه من الحل
بقوله تعالى كلوا مما في الارض حلالا طيبا فاذا طلبه لحرمه
وهو ان يكون من غير حل يوصله الله اليه من ذلك الوجه
ولكن يعاقبه على سوء اختياره ومخالفة امره **قوله** واما
بمعنى الملك فلا يمتنع كما ذهب اليه المعتزله فعلى رايهم
تجوز ان ياكل العبد رزق غيره **قوله** والله يضل من يشا
الى اخره هذه ايضا فرع مسلة خلق الافعال لان من قال
ان العبد ليس له ايجاد كاهل السنه ذهب الى ان الهدى

بالتخصيص بعدم [illegible] من غير تخصيص [illegible]

اي يتركه عن اللطف بسبب [illegible] اضلاله لانه يخلق الضلال فيه [illegible] نهى عن الفحشاء والمنكر [illegible] على رايكم [illegible] على ذلك [illegible] [illegible]

من الله [illegible] [illegible]

132

من الله خلق الاهتدا في العبد والاضلال خلق الضلاله
فيه ومن زعم ان العبد قادر على الايجاد كالمعتزله ذهب
الى ان الهُدَى من الله تعالى بيان طريق الصواب لاخلق
الاهتدا والاضلال منه تعالى تسمية العبد ضالا عند
خلق الضلاله في نفسه ويبطل ذلك قوله تعالى يضل من
يشا ويهدى من يشا لانه لو كان المراد من الضلاله تسميته
ضالا لتقيد ذلك بمشية العبد لا بمشية الله لان تسميته
ضالا انما يترتب على اختياره الضلال وايجاده عندهم
ولو كان الهدى من الله تعالى بيان الطريق لما صح تقييده
بالمشية لان بيان الطريق عام في كل نفس **قوله** نعم
قد تضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازا الى
اخره كما في قوله عز وجل وانك لتهدى الى صراط مستقيم
وقوله كما تسند الى القران كقوله تعالى ان هذا القران يهدى
للتي هي اقوم **قوله** وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا
قال تعالى حكاية عنه ولاضلنهم ولاغوينهم وقوله كما يسند

الى الاصنام كقوله تعالى انهن اضللن كثيرا من الناس
والدعوة الى الاهتدا الى الاخرى فمن ذلك قوله تعالى فاما ثمود
فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى قال الزركشي بعد
ان ذكر تمسك المعتزله بالاية المذكورة ورد عليهم اصحابنا
بان الهدى ضربان هدى دعاو بيان وهدى ارشاد وعرفنا
فالذى حصل لثمود هو الاول لا الثانى والالاستحال تخلف
اثره عن موثره ومخالفة مخبره لخبره وقد قال تعالى من
يهدى الله فهو المهتدى وقال تعالى والله يدعوا الى دار
السلام ويهدى من يشا فخص الهدايه وعم الدعوة والكتاب
والسنة محشوان بالرد عليهم وقد قال تعالى ولا تطع من
اغفلنا قلبه عن ذكرنا ومن غريب ما وقع فى هذه الايه
ان الزمخشرى لما راها قاصمة لاصله قال قد قطع الله وهم
المجبره بقوله واتبع هواه يعنى لما عطف بالواو ولم يعطف
بالفا وهو يعنى بالمجبرة اهل السنه وهو فى هذا متابع لابن
جنى فانه قال ان المطاوعه لا تكون الا بالفا نحو كسرته
فانكسر

فانكسر قال ومن هذا ابيات في قوله تعالى اغفلنا ان المراد
صادفنا قلبا خاليا كما يقال اخلته واجبنته وليس المعنى
جعلناه غافلا والا لقيل فاتبع هواه بالفا ونحن نقول قد
قطع الله وهو القدير بقوله ولا تطع من اغفلنا قلبه
عن ذكرنا وغيرها من الاي والمعنى ولا تطع شقيا خلقنا
له الاغفال واتبع هواه بالاغفال والاضلال من الله تعالى
واتباع الهوى من العبد ونقول لابن جني والزمخشري
ليس اتبع مطاوعا لاغفلنا بل المطاوع لاغفلنا غفل وان
فعل المطاوعة لا يجب عطفه بالفا بدليل قوله تعالى
فاستجبنا له فنجيناه وفي موضع اخر فاستجبنا له ونجيناه
قوله وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت الى
اخره وجه البطلان بالاية انه لو كان الهدى بيان الطريق
لما صح هذا النفي لان النبي صلى الله عليه وسلم كان بين الطريق
لعامة الخلق لمن احب ولمن ابغض قوله وما هو الاصلح
للعبد الى اخره هذا ايضا فرع مسلة خلق الافعال لانه لما

ثبت الكفر والمعصية بتخليق الله تعالى وذلك شرّ لهم
على عدم وجوب الاصلح قال الاصفهانى لا يجب على الله تعالى
شئ لان الوجوب حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع
ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شئ ولانه لو وجب
عليه شئ فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب
لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم
وان استوجب بتركه الذم كان البارى ناقصا لذاته مستكملا
بفعله فانه حينئذ تخلص بفعله من المذمة والمعتزلة
اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف وهو عندهم
عبارة عن ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
بحيث لا ينتهى الى حد الايجاب ومنها الثواب على الطاعات
ومنها العقاب على الكباير قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح
لعباده فى الدنيا ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا ونقل فى
المسايرة انه نقل عنهم وجوب ابتداء الخلق والتكليف
على الله ثم قال وقلّ من يذكر عنهم ايجابه ابتداء الخلق بل اذا
خلق

134

خلق وكلف وجب اقدارہ وازاحة علله وكل ما كان
اصلح ما يمكن له فى الدنيا والدين او فى الدين فقط مذهبا
لهم قال امام الحرمين بعد ما نقل ما ذكرنا عن البصريين
فقد يتوهم متوهم انه يجب عليه الابتداء باكمال العقل
لاجل التكليف وليس هذا مذهبا لهم والذى ينتحله
البصريون انه تعالى متفضل باكمال العقل ابتداء و لا
يجب عليه اثبات اسباب التكليف ثم قال وقال المحمد رداً
عليهم المراد بالواجب احد امرين اما الفعل الذى فى تركه
ضرراما آجل كما يقال يجب طاعة الله او عاجل كما يقال يجب
على العطشان الشرب كيلا يموت واما ان يراد به الذى عدمه
يودى الى محال كما يقال وجود المعلوم واجب اذ عدمه
يودى الى محال وهو ان يصير العلم جهلا فان اراد الخصم
المعنى الاول فقد عرضه للضرر او الثانى فهو مسلم
اذ بعد سبق العلم لابد من وجود المعلوم او معنى ثالثا
فهو غير مفهوم انتهى واعلم انهم يريدون بالواجب ما يثبت

بتركه نقص فى نظر العقل بسبب تركه مقتضى قيام
الداعى وهو هنا كمال القدرة والغنى مع انتفاء الصارف
فترك المراعاة المذكورة مع ذلك بخل تجب تنزيهه تعالى
عنه فيجب ان لا يمكن ان يقع غيره لتعاليه عما لا يليق وهذا
المعنى الثانى الذى ذكره وظاهره تسليم الحجة انه اذا
قصد والمعلوم وجب وقوعه فهو صحيح ومراده تسليم
اطلاق لفظ الوجوب فقط لا مع موضوعه والا لزم ان
كل اصلح يجب وقوعه لان كل ما علم وقوعه فهو الاصلح
عندهم اذ لا يخفى ان القايل [illegible] انما يقصد المبالغه
فى تنزيه البارى سبحانه بما ينسب اليه فلا يمكن القول بوجوب
الاصلح الا مع القول بان كل ما وقع فى الدارين فهو الاصلح
وصرح الامام بفهم هذا المعنى من كلام الكعبى وصرح
بانهم قالوا ان تخليد الكفار فى النار والاغلال اصلح لهم
وكذا الاصلح للفسقة عندهم فى الدنيا ان يلعنهم ويحبط
اعمالهم فحقيقة الخلاف فى موضعين كون كل واقع

دوعى

135

روعى فيه الاصلح للعباد وانه لو لم يكن ذلك كان نقصا
ولزمهم خطا ثالث فقالوا انه وهو عدم قدرته على اصلاحهم
وهدايتهم اذ لو كان من معلومه تخليدهم في النار
ووقوع خلاف معلومه محال فلا يتعلق القدرة به
وقد قال تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم
جميعا الى غير ذلك من الآيات المفيده في الاستعمال
العرفي كون مقابل الواقع يدخل تحت قدرته تعالى
وكونه لا يفعله على موافقة العلم لا يسلبه الامكان الذاتي
وذلك هو الذي لا يتعلق به القدرة فاستحالته بغيره لا
لذاته وليس لهم في هذا المطلوب مستمسك متمسك ونحن
دينا ان الله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
لا يسال عما يفعل كل عوض وابتداء من الرزق فضل منه
بلا استحقاق لا يقبح منه تركه اذ استحقاقه ذلك انما يكون
لغير المملوك فاما المملوك بجملة هويته وقدرته وافعاله
كيف يستحق بعمله اجرا ورعاية مصلحة فضلا عما هو الاصلح

وهوحق عليه وغاية ما فى منع الرزق انه نوع امانة وله ان
يميتهم اتفاقا وليس يلزم فى تمام الكرم ونفى البخل للسيد
بلوغ اقصى الغايات الممكنة فى الاحسان الى كل عبد بل هو
الحكيم يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطا
لمن شا والمنع لمن شا قال تعالى ذلك فضل الله يوتيه من
يشا له كمال الصفات من الكرم والجواد وشديد العقا
وعدم بعضها نقص واقتضت هذه الصفات الكريمه
متعلقات فانقسم الخلق الى شقى بعدله وسعيد
بفضله مع ان الفضل والكرم تعلق بالكل فان الكافر
منعم عليه فى الدنيا على راي القاضى بما حوله الا ان الاشعرى
قال اذا كان ذلك قد حجبه عن الله فليس بنعمه قال الله
تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين الى
يشعرون لكن تكرر فى القران حكايه قول الانبيا للكفار
فاذكروا الآء الله فالحق انها فى نفسها نعم وطغيانهم
باختيارهم وان كانت سببا فلم تنجهم واختلف مشايخنا
فى انه

فی انه هل یستجاب للکافر دعوة فقیل لا ولا فی امر الدنیا
فما قد یقع عند دعایه کان منجزا فی علم الله تعالی غیر معلق
فیه بدعایه وقیل نعم فی امر الدنیا ومع هذا فرحمته سبقت
غضبه حتی ان مظاهر الکرم والجود والرحمة من عباده
اکثر اراءیت اکثر اهل النار یعنی من اهل الجنه من الحور
والولدان ومومنی الجن والانس ومن الملایکة وهم فیما
لا یحصی من السنین یرد منهم کل یوم سبعون الفا الی البیت
المعمور ثم لا یعودون الیه ابدا قال الحجة فی دفع قولهم
اذا لم یتضرر بترک مصلحة العباد لم یکن للوجوب معنی
فی حقه ثم مصلحة العباد فی ان یخلقهم فی الجنه لا فی دار البلا
معرضین لخطر العقاب وانت علمت ان معنی هذا الوجوب
عندهم کونه لا بد من وقوعه وفرض عدمه فرض محال
لاستلزامه المحال وهو اتصافه بما لا یجوز علیه علی زعمهم
فلا یکون هذا الوجوب معرضا للضرر لان التعریض له انما
یلزم لو کان الایجاب مبنیا علی التخییر فی فعل ذلک الامر

الواجب وتركه وليس هذا كذلك لان حاصل كلامهم فيه
سلب قدرته عن ترك ما هو الاصلح لانتفا قدرته عن الاتصاف
بما لا يليق به فلذا حكموا بان كل ما علم كونه من خلود اهل النار
فيها ولعن الفساق وحبط اعمالهم على قولهم هو الاصلح لقولهم
يجب الاصلح كقولنا يجب ان لا يتصف بنقص ومن وجب وقوع
وعده فالسبيل الى دفعهم انما هو منع كون كل واقع هو
الاصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما لا يليق بتقدير ان لا يعطي
الملك العظيم كل فرد من العبيد اقصى ما في وسعه او
مصلحته جبرا بعد ان عرفه طريقها واقدره ولم يجبره
على خلافها وليس ذلك الا نقص في العزيز وكذا الكون الخلود
في النيران اصلح لمن فعل به ذلك من مشاهدة كمال رب
العالمين في اعالي الجنان او مجرد الجنان وهذا انكار
للضروريات ومن مشهور رد فعلهم مناظرة الاشعري مع
الجبائي وكان الاشعري تلميذه وعلى مذهبه فتاب وصار
اماما في السنة قال له لو ان صبيا مات فراي منزلة رفيعة

لبالغ

لبالغ مسلم فقال يارب لم لم تدم حياتي حتى ابلغ فاجتهد
فانال مثله فقال يقول الله تعالى لو علمت انك لو بلغت
عصيت فكان الاصلح لك الموت في الصبى قال فتنادي
الكفار من دركات لظى لما علمت انا اذا بلغنا عصينا
فهلا امتنا في الصبى فانقطع الجبائى وتاب الامام الاشعري
انتهى كلام المسايرة فايدة اوجب المعتزله ايضا على
البارى جل وعلا اللطف وهو الذى يقرب العبد الى
الطاعه ويبعده عن المعصيه واوجبوا عليه العوض على
الالام لانه من انواع اللطف قالوا الالم ان وقع جزا لما
صدر من العبد من سببه كالحد لم تجب عوضه وان وقع
من الله وجب العوض وان كان من مكلف اخر فان كانت
للمكلف حسنات اخذ منها وان لم تكن وجب على الله اما
صرف المولم عن ايلامه او يعوضه من عنده واوجبوا عليه
الثواب والعقاب تعالى الله عن ذلك قوله وعذاب القبر
للكافرين ولبعض عصاة المومنين قال المحلى المراد بتعذيبهم

بان ترد الروح الى الجسد اوما بقى منه وقال الحليمى الاظهر
ان عذاب القبر يكون بعد احياء الميت لحملته كقوله
تعالى امتنا اثنتين مراد هم باحدى الاماتتين ما في
الدنيا وبالثانيه ما في القبر بعد الاحيا فيه وهو احد
الاحيايين والثانى يوم القيامه وقيل بالاحيا في القبر لاول
جزء لحتمل الحياة والعقل لا الى جميعه ونقل عن ابن جرير
الطبرى قال الحليمى فان صح فلاجزء اولى به من القلب
الذى كان ينبوع الحياه ومحل العقل وهو اختيار امام
الحرمين من حيث قال الظاهر سوال اجزا يعلمها الله من
القلب اوغيره وقيل الروح معذب لاغير وقيل بتالم
كالنايم كذا ذكره الزركشى قوله وكذا الانبيا عليهم السلام
عند البعض الى اخره قال في المسايره والاصح ان الانبيا عليهم
السلام لايسالون ولا اطفال المومنين واختلف في سوال
اطفال المشركين ودخولهم الجنه او النار فتردد فيهم
ابوحنيفة رضي الله عنه وغيره ووردت فيهم اخبار

متعارضه

138

يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب
والثالث انه كيف تخرب هذا العالم الكبير اتخربه بتفريق
الاجزا وبالاعدام والافنا والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه
والاقوال الممكنة في هذه المسئلة لا تزيد على خمسة الاول
ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين
للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو
قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معًا وهو قول كثير
من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي
من المعتزلة وجمهور متاخري الامامية وكثير من الصوفية
فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف
والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها
مجرى الالة والنفس باقية بعد فناء البدن فاذا اراد
الله تعالى حشر الخلايق خلق لكل واحد من الارواح بدنا
يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم
ثبوت شي منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين

والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو منقول عن جالينوس
فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فتعدم عند
الموت فتستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنيه
فيمكن المعاد حينئذ فاما القايلون بالمعاد الروحاني والجسماني
معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فالوا دل
العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله ومحبته وسعادة
الاجسام ادراك المحسوسات والجمع بين السعادتين في هذه
الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار
عالم الغيب لايمكنه ان يلتفت الى شي من اللذات الجسمانيه
ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لايمكنه ان يلتفت
الى اللذات الروحانيه وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح
البشريه ضعيفه في هذا العالم فاذا فارقته بالموت واستمدت
من عالم القدس قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان
مرة ثانيه كانت قويه قادرة على الجمع بين الامرين القصوى
من مراتب السعادة والله اعلم قوله وهذا يسقط الى

اخره

اخره يعني كونه لا يعاد منه الا الاجزآ الاصليه يسقط
ما قالوا انه لو اكل انسان الى اخره اعلم ان العبرى ذكر
هذا السوال ثم قال الجواب عنه يتوقف على مقدمة
وهو ان لكل انسان اجزا اصلية باقيه من اول عمره الى
اخره وهي الانسان حقيقه ولا يقع فيه التفاوت مدة عمره
واجزا فضليه وهو ما زاد على ذلك وقد يقع التفاوت
فيه فان السمين قد هزل وبالعكس وحقيقته باقية
في الحالين اذا عرفت هذا فنقول المعاد من كل واحد من
الانسانين اجزاءه الاصليه التى هي الانسان فان تلك الاجزا
باقية من اول عمر الانسان الى اخره وهي الحاصرة لنفس
الانسان واما الهيكل المتبدل بالسمن والهزال وغيرهما
من عوارض البدن المعقول عن الانسان في اكثر الاحوال
فانه لا يعاد اذ لا مدخل له في الانسانيه واذا كان كذلك
فالجزء الماكول جزء اصلي من الانسان الماكول منه فضل
من المغتذي وهو الاكل فاذا اعيد فلا يعاد ذلك الجزء

في الآكل ويعاد منه في الماكول فيه وحينئذ لايلزم ان
لايكون احدهما معادا بتمامه وانما يلزم ذلك ان لو كان
الجزء الماكول جزءا اصليا للكل منهما وليس كذلك **قوله**
والوزن حق ووجهه انه تعالى تحدث في صحايف الاعمال
ثقلا بحسب درجاتها عنده تعالى حتى يظهر لهم العدل
في العقاب والفضل في العفو وتضعيف الثواب كذا
في المسايره وقال الزركشي والعراقي المراد بالوزن
نصب ميزان ذا كفتين ولسان ويوزن فيه الاعمال
مكتوبه فالاعراض نفسها توزن ومقصود الموازنه
تعريف العباد مقادير اعمالهم اذ لو ادخلهم الدارين
قبل الموازنه لو بما يظن المطيع ان نيله لدرجات الجنه
عن استحقاق وتوهم المعذب ان عذابه فوق ذنبه
فتوزن ليقفوا على مقادير اجورها فيعلم الصالح ان ما ناله
من الدرجات بفضل الله عز وجل والمجرم ان ما ناله
من العذاب دون ما ارتكب من الجرايم وان الله تعالى

لايظلم

140

لا يظلم قوله لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق اعلم ان
ان الاستدلال بالاية لا يتم الا ان يجعل الحق بدلا من
الضمير المستتر في متعلق الظرف واما ان جعلت الحق خبر
قوله والوزن ويصير يومئذ متعلق بقوله الحق ويصير
معنى الكلام والوزن الحق اي يومئذ خاصة وهو خلاف الواقع
فان الوزن حق على كل حال يومئذ وفي الدنيا قوله والصراط
حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد
من السيف يرده كل الخلائق وهو ورود النار المذكور في
قوله تعالى وان منكم الا واردها ثم قال ثم ننجي الذين اتقوا
اي فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثيا يسقطون
ووردت به الاخبار كثيرا قال تعالى فاهدوهم الى صراط
الجحيم وكثير من المعتزله ينكرونه ويحملون الاية على طريق
جهنم لما فيه من تعذيب الصلحاء ولا عذاب عليهم قلنا هو
ممكن وارد على وجه الصحيح فرده ضلال له فالقادر على ان يسير
الطير في الهوى قادر على ان يسير الانسان على الصراط وهذا

اولى مما قاله الزركشي كما سياتي وقول البيهقي لم اجده في
الروايات الصحيحة فيه نظر بل قد ورد في صحيح مسلم عن ابي
سعيد الخدري رضي الله عنه بلغني انه ادق من الشعر
واحد من السيف كذا في المسايرة وعبارة الزركشي الصراط
قد وردت فيه الاخبار الصحيحة وهو محمول على ظاهره
بغير تاويل والله اعلم بحقيقته وفي الصحيح انه جسر يضرب
على ظهراني جهنم ولم يحكوا فيه الخلاف هل هو مخلوق الآن
ام فيما بعد وجوز القاضي عياض ان الله تعالى يحدثه حينئذ
وان يكون مخلوقا الآن لجهنم وقال الحليمي لم يثبت انه يبقى
الى خروج الموحدين من النار ليجوزوا عليه الى الجنة او
يزال ثم يعاد لهم او لا يعاد او تصعد به الملائكة وفي
بعض الروايات انه ادق من الشعر واحد من السيف
فان ثبت فهو غير محمول على ظاهره لمنافاته الحديث
الاخر من قيام الملائكة على جنبتيه وكون الكلاليب واد
والحسك فيه ويعطا المار عليه من النور قدر قدمه

للدلالة

للدلالة على ان للمادح ... موطى الاقدام ومعلوم ان
دقة الشعر لا يحتمل ذلك فيجوز ان يأوّل بان امره
ادق من الشعر ويسّر الجواز عليه وعسره على قدر
الطاعات والمعاصى وقد جرت العادة بضرب دقة
الشعر مثلا للغامض الخفى وضرب حدّ السيف لاسراع
الملايكة الى المضى لامتثال امر الله فى اجازة الناس عليه
وقال البيهقى ان هذا اللفظ لم اجده فى الروايات
الصحيحة وانما يروى عن بعض الصحابة قال الحليمى وزعم
بعض العلما ان الكفار لا يمرّون على الصراط لانهم للنار
وهى فى الارض وهم فيها قوله وهما اى الجنة والنار
مخلوقتان الان الى اخره خلافا لابى هاشم وعبد الجبار
انهما تخلقان يوم الجزا لان خلقهما قبله لا فايدة فيه
ولو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شى هالك الا وجهه
والجواب تخصيصهما جمعًا بين الادلة لقوله اعدت
الايتين فى آى كثيره ظاهرة فى وجودهما الآن كقصة

ادم وحوى وقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنه الى
وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنه وحمل مثله على بستان
من بساتين الدنيا يشبه التلاعب والعناد اذ المتبادر
المفهوم من لفظ الجنه باللام فى اطلاق الشارع ليس الا
الموعوده وقال تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا امر بالنزول
الى الدنيا ولو كانت فيها لم يقل الا اخرجوا وقوله تعالى اخرج
منها لا يستلزم بقيه لانه يجامع الهبوط ونفى الغايه ممنوعه
اذ هى دار نعيم اسكنها من يوجده ويسبحه بلا فتره من
الحور والولدان والطير وقد ذهب بعض اهل السنه كابى
حنيفه الى ان الحور لا يمتن هذه فايدة ترجع الى غيره تعا
على ان نفى الغايدة فى تعقلك لا ينفى وجود الحكمه وان لم
تحط بها لا يسال عما يفعل انتهى كذا فى المسايره قوله
دوام اكل بعينه لان المراد بالاكل الماكول ويمتنع دوام
الماكول لانه يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دايما قوله
بالنظر الى الوجود الواجبى بمنزلة العدم اى فهو هالك

بالنظر

142

بالنظر اليه من حيث هو هو مع قطع النظر عن علة وجوده
وعدمه اذ كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن فيكون وجوده
مستفادا من الغير وكل ما يكون كذلك فهو في حد ذاته
كذلك وليس المراد ان كل شي مما سواه يطرا عليه العدم فان
صفات الله تعالى مما هي سواه مع انها تستحيل ان تنعدم كذا
ذكره العبرى وفي قوله صفات الله مما هي سواه نظر ظاهر
فتامل قوله وقتل النفس بغير حق عمدا كان او شبه عمد
بخلاف الخطا صرح به ابن شريح والروياني كذا ذكره المحلي
قوله وقذف المحصنة قال الحليمي قذف الصغيرة
والمملوكة والحرة المنهتكة من الصغاير لان الايذا في قذفهن
دونه في الحرة الكبيرة المستترة وقال ابن عبد السلام
قذف المحصن في خلوة بحيث لا يسمع الا الله والحفظة ليس
بكبيرة موجبة للحد لانتفاء المفسدة اما اذا قذف الرجل
زوجته اذا اتت بولد يعلم انه ليس منه فمباح وكذا جرح
الراوي والشاهد بالزنا اذا علم بل هو واجب والله اعلم

قوله والفرار عن الزحف قال المحلي تعرضه حيث اذا علم انه
اذا ثبت يقتل من غير نكاية في العدو ولا انتفا اعزاز الدين
بثبوته قوله ومن الكباير شهادة الزور لانه صلى الله
عليه وسلم عدها في حديث الكباير قوله ما ذكروا والكثر منه
قال الرافعي وهذا ما يوجد لاكثرهم وهو الاوفق وقيل
ما فيه حد قال الرافعي وهم الى ترجيح هذا اميل وقال
الارشاد ابو اسحاق الاسفراينى وتبعه السبكى هي كل ذنب
ونفيا الصغاير نظرا الى عظمة من عصى قوله وكلما
استغفر عنها فهي صغيرة لحديث لا صغيرة مع الاصرار
ولا كبيرة مع الاستغفار كذا في شرح العقايد قوله كقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص فسمى الله تعالى
قاتل النفس مومنا مع ان القتل الذى يوجب القصاص من
الكباير فثبت بالنص ان مرتكب الكبيرة مومن وكذا قوله
تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا سماهم مومنين
حين وصفهم بالبغي الذى هو كبيرة قوله والجواب ان المراد
بالفاسق

بالفاسق في الاية الكافر مابعده من قوله تعالى وقيل
لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون فان المكذب
بالنار كافر كذا ذكر في البخارى قوله لكنهم
اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم
الى اخره وهذا مذهب الاشعرى وعنده يجوز تخليد
المومنين في النار وتخليد الكافرين في الجنة عقلا الا ان
السمع قرر بانه لا يفعل بل يجب ان له ان يتصرف في ملكه
كيف شاء ولا يكون ظالما اذ الظلم التصرف في ملك الغير
وعند الحنفية لا يجوز العفو عن الكافر وتخليده في الجنة
ولا تخليد المومنين في النار لان الحكمة تقتضى التفرقة
بين المسيء والمحسن كذا في البخارى قوله في تقرير
الحكم ملاحظة الاية الدالة على ثبوته وهى قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به الاية اى يغفر ما دون الشرك لمن
يشاء فيتناول الصغاير والكباير والمراد قبل التوبة لوجهين
احدهما انه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه الفرق

بين الشرك وما دونه واللازم باطل ضرورة ثبوت الفرق
بيان الملازمة انه بعد التوبة لا فرق بين الشرك وما
دونه في غفرانها الثاني لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتجه
التعليق بالمشيه على راى المعتزله واللازم باطل لانه تعالى
علق الغفران بالمشية بيان الملازمة انه لو لم يكن المراد
قبل التوبه بل بعدها لم يتجه التعليق بالمشيه لان
العذاب بعد التوبة واجب عندهم والواجب لا يجوز
تعليقه بالمشية لان الواجب يجب فعله شا او لم يشا كذا
ذكره الاصفهاني **قوله** وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد
كرم قال بعضهم الخلف في الوعيد كرم وليس بكذب لان
الكذب يكون فيما مضى لا فيما يستقبل بل يكون هذا
خلفا وهو مذموم في الوعد لا في الوعيد والمحققون
لا يجوز الخلف منه تعالى لا في وعد ولا وعيد لانه
تبديل للقول ولانه كذب لو اذ الكذب الاخبار عن شى
بعلم المخبر انه لا على ما هو به سوا كان في الماضي او المستقبل

وهو

144

وهو على الله محال قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هي
الكفر الى اخره اى ذكر الكبيرة مطلقا مشعر بالكامل
والكامل هو الكفر وعبارة صدر الشريعه وقوله تعالى
ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه جاء فى التفسير انه انواع
الكفر يدل عليه انه قرى كبير ما تنهون عنه وهو الكفر
وقال صاحب الانتصاف على الكشاف ان القول بان اجتناب
الكباير يوجب تمحيص الصغاير وتكفيرها عن المومن
مردود عند اهل السنه فان الصغاير عندهم حكمها
فى التكفير حكم الكباير يكون باحد امرين اما بالتوبة
النصوح المقبوله واما بالمشيه لاغير واما اجتناب الكبير
عندهم فلا يوجب تكفير الصغيره قال الفاكهى فى شرح
رسالة ابن ابى زيد كلام صاحب الانتصاف هذا فيه نظر
لان اهل السنه لا ينكرون تكفير الصغاير باجتناب الكباير
كما قال تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه الايه ولا يخالفنا
فى ذلك المعتزله ولا نخالفهم وانما الخلاف معهم فى هذه

الايه هل التكفير قطعي ام ظني فنحن نقول ظني وهم
يقولون قطعي ولا ينبغي ان ينقل عن اهل السنه انهم
لا يعتقدون تكفير الصغاير باجتناب الكباير قال ابن
عطية عند قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه
اختلف العلماء في هذه الايه فجماعة من الفقها واهل
الحديث يرون ان الرجل اذا اجتنب الكباير وامتثل
الفرايض كفرت صغايره كالنظر وشبهه قطعا بظاهر
الايه وظاهر الحديث واما الاصوليون فقالوا لا يجب
على القطع تكفير الصغاير باجتناب الكباير وانما يحمل ذلك
على غلبة الظن وقوة الرجا والمشيه ثابته ودل على
ذلك انه لو قطعنا لمجتنب الكباير وممتثل الفرايض بتكفير
صغايره قطعا لكانت لهم في حكم المباح الذي يقطع بان
لا تباعه فيه وذلك نقض لعرى الشريعة ومحمل الكباير
عند الاصوليين في هذه الاية اجناس الكفر والاية التي
قيدت الحكم برد اليها هذه المظنات كلها وهي قوله ويغفر

ما دون

145

مادون ذلك لمن يشا فقد علمت من كلام ابن عطية
رضي الله عنه ان اهل السنه من الفقها والمحدثين
والاصوليين على ما ذكر من تكفير الصغاير باجتناب
الكباير ظنا لا قطعا والله الموفق قوله والشفاعة ثابته
للرسل الى اخره وللنبي صلى الله عليه وسلم شفاعات اعظمها
في تعجيل الحساب والاراحة من طول الوقوف وهي مختصة
به عليه افضل الصلاة وازكى السلام الثانيه ادخال قوم
الجنه بغير حساب قال النووي وهي مختصه به عليه السلام
الثالثه فيمن استحق النار كما تقدم الرابعه في اخراج من ادخل
النار من الموحدين ويشاركه فيها الانبيا والملايكة
والمومنون الخامسه في زيادة الدرجات في الجنه لاهلها
وجوز النووي اختصاصها به صلى الله عليه وعلى اله وصحبه وسلم
كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون قوله
واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وصاحب الكبيرة
مومن فيستغفر له صلى الله عليه وسلم امتثالا لامره تعالى

وتقدس ولعصمته صلى الله عليه وسلم عن مخالفة امره،
واذا استغفر النبي صلى الله عليه وسلم لصاحب الكبيرة قبل
التوبة يقبل الله تعالى شفاعته عليه السلام تحصيلا لمرضاته
عليه الصلاة والسلام لقوله عز وجل ولسوف يعطيك
ربك فترضى فثبت ان شفاعة نبينا محمد عليه افضل
الصلوات وازكى التحيات مقبوله في حق صاحب الكبيرة
قبل التوبة كذا ذكره الاصفهاني قوله واحتجت المعتزله
بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيا
الايه دلت الايه على انه لا تجزى نفس عن نفس شيا على
سبيل العموم فان النكرة في سياق النفي تفيد العموم
وتاثير الشفاعة في اسقاط العذاب مناف لمقتضى الايه
فلا يثبت التاثير كذا ذكره الاصفهاني قوله وقوله
تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى
الشفيع للظالمين على سبيل العموم والعصاة ظالمون
فلا يكون لهم شفيع اصلا فلا تثبت الشفاعة في حق

العصاة

العصاة قوله وذهبت المعتزلة الى ان من دخل النار
فهو خالد فيها الى اخره قالت المعتزله والخوارج تجب على الله
تعالى عقاب الكافر وعقاب صاحب الكبيرة والمراد
بالعقاب عندهم مضرة دايمة خالصة وقالت البصرية
من المعتزله الثواب على ادا الطاعه حق على الله واجب عليه
لان ادا الطاعة عندهم علة استحقاق الثواب والثواب
عندهم منفعه دايمه خالصه وقالت الاشاعرة الثواب
على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعاصي عدل
منه وعمل الطاعات دليل لحصول الثواب وعلامته
واتيان الفسوق دليل لحصول العقاب وامارة له لان
الطاعه علة موجبة على الله تعالى الثواب والمعصية علة
موجبة على الله العقاب لما بيناه انه لا يجب على الله تعالى شي
وكل ميسر لما خلق له اى كل واحد من افراد الانسان
موفق لشي خلق ذلك الفرد له فالمطيع موفق لشي خلق المطيع
له وهو الطاعه والمذنب موفق لما خلق له وهو الذنب

وليس للعبد في ذلك مدخل ولا تاثير والله تعالى تخلد
المومن الموفق للطاعات في جنانه وفاء بوعده ويعذب
الكافر الذى لم تجتهد في طلب الهدى في نيرانه ابدا بمقتضى
وعيده كذا ذكره العبرى قوله وقوله تعالى من كسب
سية واحاطت به خطيئته فان في الثلاث الايات هذه
والايتين التى قبلها للعموم تتناول كل من كسب سية
وكل من يعصى الله ورسوله وكل من قتل وصاحب الكبيره
وان كان مومنا فقد كسب سية وعصى الله وقتل مومنا
متعمدا كذا ذكره الاصفهانى قوله والجواب ان قاتل المومن
الى اخره فيكون التقدير ومن يقتل مومنا متعمدا لاجل
ايمانه اى قصد قتله لاجل انه مومن قوله يعدى باللام
كما في قوله تعالى حكاية وما انت بمومن قال الشارح في
حاشية الكشاف ان الامن متعد الى مفعول واحد
فاذا نقل الى باب الافعال صار متعديا الى مفعولين
تقول امنت زيدا عمروا بمعنى جعلته امنا منه ثم نقل
الى معنى

الى معنى التصديق ووضع له لغة ثم انك اذا صدقت زيدا
فقد اعترفت به تعدى بالباء على تضمين معنى الاعتراف
وحقيقة التضمين ان تقصد بالفعل معناه الحقيقى مع
فعل اخر يناسبه وهذا كثير فى كلام العرب قوله
وبالجملة المعنى الى اخره قال الشروانى قوله المعنى الى اخره
خبر مبتدا محذوف تقديره وبالجملة التصديق الذى
تقدم تفسيره هو المعنى الذى يعبر عنه الى اخره قال واشار
بذلك الى مباحثة وقعت بين صدر الشريعة والشيخ
نظام الدين فى ان التصديق المفسر بما ذكر هل هو التصديق
المقابل للتصور فى علم الميزان الذى هو نوع من العلم ام لا
فقال صدر الشريعة وتبعه الشارح والسيد الشريف انه
هو وخالف الشيخ نظام الدين فى ذلك ومعنى انه عينه
ان نحن باصطلاح اهل الميزان مثلا اذا قلنا قام زيد
وسمع ذلك شخص مثلا واذعن له وجعله صادقا كان ذلك
تصديقا باصطلاحهم فهذا بعينه هو التصديق الشرعى

انتهى ولعل الشيخ نظام الدين يقول انه اى الايمان من قبل
النفس لا من اقسام العلم كما يأتى فى كلام المسايرة فتامل
واذا عرفت حقيقة معنى التصديق الى اخره قال العلامة
ابن الهمام فى المسايرة الايمان الى اخره قيل هو التصديق بالقلب
فقط وهو المختار عند جمهور الاشاعرة او مع الطاعة وهو
قول الخوارج وكذا الكفر بالذنب لانتفاء جزء الماهية او
باللسان فقط وهو قول الكرامية فان طابق تصديق القلب
فهو مومن ناج والا فهو مومن مخلد فى النار او بالقلب
وباللسان وهو منقول عن ابى حنيفة رضى الله عنه ومشهور
عن اصحابه وبعض المحققين من الاشاعرة قالوا لما كان
الايمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون
باللسان فيكون كل منهما ركنا فى الباب فلا يثبت الايمان
الا بهما الا عند العجز وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص
دالة عليه وذكروا ما تعلقت به الكرامية من نحو قوله
عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله

وقوله

148

وقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره الاية
جعل المتكلم كافرا مع ان قلبه مطمين بالايمان ولكن عفي عنه
واذا كان كافرا باعتبار اللسان يكون مومنا باعتباره لاتحاد
مورد الايمان والكفر وصرح في الاية باثبات الايمان للقلب
والكفر ايضا بقوله وقلبه مطمين بالايمان ولكن من شرح
بالكفر صدرا وهو محل الاتفاق بين الفريقين فوجب
كون الايمان لها وهو الاحتياط الا ان قول صاحب العمدة
منهم الايمان هو التصديق فمن صدق الرسول فيما جا به
فهو مومن فيما بينه وبين الله والاقرار شرط اجرا الاحكام
هو بعينه القول المختار عند الاشاعرة والمراد احكام
الدنيا من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك
واتفق القايلون بعدم اعتبار الاقرار على ان يعتقد انه
متى طولب به اتى به فان طولب به فلم يقر فهو كفر عناد
وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسروه به وبالجملة
فقد ضم الى التصديق بالقلب اولها في تحقق الايمان واثباته

امور الاخلال بها اخلال بالايمان اتفاقا كترك السجود للصنم
وقتل نبي او الاستخفاف به او بالمصحف او الكعبه وكذا مخالفه
ما اجمع عليه وانكاره بعد العلم قال الامام ابو القاسم الاسفرايني
بعد ذكرها اذا وجد ذلك دلنا على ان التصديق الذي هو
الايمان مفقود من قلبه الى ان قال لاستحاله ان يقضي السمع
بكفر من معه الايمان ولا يخفى على متامل ان بعض هذه قد
ثبت وصاحبها مصدق لغلبة الهوى والمقطوع ان الايمان
وضع الهي امر به عباده ورتب على فعله لازما هو ما شا
من خير بلا انقضا وعلى تركه ضده بلا انقضا وهذا
لازم الكفر شرعا وان التصديق بما اخبر به النبي صلى الله
عليه وسلم من انفراد الله تعالى بالالوهية وغيره اذا كان
على سبيل القطع من مفهومه انه اعتبر في ترتب لازم
الفعل وجود امور عدمها مترتب ضده كتعظيم
الله تعالى وانبيايه وكتبه وبيته وترك السجود للصنم
ونحوه والانقياد وهو الاستسلام الى قبول اوامره

ونواهيه

ونواهيه الذى هو معنى الاسلام وقد اتفق اهل الحق وهم
فريقا الاشاعرة والحنفية على انه لا ايمان بلا اسلام وعكسه
فيمكن اعتبار هذه اجزاء المفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك
اللازم عند انتفائها لانتفاء الايمان وان وجد التصديق وغاية
مافيه انه نقل عن مفهومه اللغوى الذى هو مجرد التصديق
الى مجموع هو منها ولا باس فيه فانا قاطعون بانه لم يبق على
حاله الاول اذ قد اعتبر الايمان شرعا تصديقا خاصا
وهو ما يكون بامور خاصة ويمكن اعتبارها شروطا لاعتباره
شرعا فينتفى ايضا لانتفائها الايمان مع وجود التصديق
لحلية القلب واللسان ولا يمكن اعتبارها شروطا لثبوت
اللازم الشرعى فقط فينتفى عند انتفائها مع قيام الايمان
لان الغرض ان عند انتفائها يثبت ضد لازم الايمان
وهو لازم الكفر على ما ذكرناه فيثبت ملزومه وهو
الكفر قوله فى جميع ما علم بالضرورة الى اخره كالصلوات الخمس
وانما قيد بالضرورة احترازا عن الاجتهاديات فان منكرها

لا يكفر هذا مذهب الاشاعره قوله فان قيل قد لا يبقى
التصديق كما فى حالة النوم والغفلة قال ابن الهمام فى المسايرة
فى هذا المقام الايمان باق مع النوم والغفله والغشيه والموت
وان كان كل منها يضاد التصديق والمعرفه ولكن الشرع
حكم ببقا حكمها الى ان يقصد صاحب المعرفه والتصديق الى
ابطالها باكتساب ما حكم الشرع بمنافاته فيرتفع ذاك الحكم
خلافا للمعتزله فى قولهم ان النوم والموت يضادان المعرفه
واذا قلنا ان النبوة من الانبا والنبى معناه المنبئ عن الله تعالى
فلا شك انه ليس منبيا فى حال النوم ومبلغا فى حال السكوت
والموت مع ان الحكم له بالنبوة باق الى الابد وان لم يبلغ
عنه الا مرة واحدة والاتفاق على ان حكم النكاح وساير
العقود باق مع فناء الايجاب والقبول والحاجة فيما نحن
فيه اليه امس واما ان كانت النبوة مرتبة من القرب
خاصة يقترنها ايجاب التبليغ عن الله تعالى ممن اوحى
اليه بذلك اجلالا لمن حمله الله ذلك فهى بعينها باقية
ابدا

150

ابدا وصفا للوح والله اعلم قوله وهذا الذى ذكره
من ان الايمان هو التصديق والاقرار الى اخره قال
الاصفهانى لاخلاف ان الايمان لغة التصديق وفى
الشرع اختلفوا فيه فذهب الاشعرى والقاضى
ابو بكر والاستاد ابو اسحاق واكثر اهل السنة الى ان
الايمان هو التصديق القلبى للرسول صلى الله عليه وسلم
بكل ما علم مجيه بالضرورة والايمان فى الشرع عبارة
عن كلمتى الشهادة عند الكرامية وعن امتثال الواجبات
والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وهو قريب
مما نقل ان الايمان عبارة فى الشرع عن مجموع ذلك اى
عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيه به بالضرورة
وعن كلمتى الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب
عن المحرمات عند اكثر السلف فانهم قالوا الايمان عبارة
عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان
ثم اورد ما استدل به البيضاوى على خروج العمل من

مفهوم الايمان وسياتى بعض ذلك فى كلام الشارح
ولما يدخل الايمان فى قلوبكم الى اخره اعلم ان هذه الاية وما
قبلها من الايتين تدل على ان محل الايمان هو القلب لا غيره
قوله هلا شققت عن قلبه هذا دليل للكراميه على ان
الايمان عبارة عن كلمتى الشهاده ولا التصديق ولا العمل
قوله ولهذا صح نفى الايمان عن بعض المقرين الى اخره
اي ولاجل ان الايمان عبارة عن التصديق القلبى واللسانى
صح نفى الايمان عن بعض المقرين الى اخره قوله والايمان
لا يزيد ولا ينقص الى اخره ذكر ابن الهمام فى المسايرة قال
الامام ابو حنيفه واصحابه رضى الله عنهم الايمان لا يزيد
ولا ينقص واختاره من الاشاعرة امام الحرمين وكثير
وذهب عامتهم الى زيادته ونقصانه قيل الخلاف مبنى على
اخذ الطاعات فى مفهوم الايمان وعدمه فعلى الاول
يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها وعلى الثانى لا لانه
اسم للتصديق الجازم مع الاذعان وهذا لا يتغير بضم

الطاعات

الطاعات ولا المعاصي وفيه نظر بل قال بزيادته ونقصها
كثير ممن صرح بانه مجرد التصديق الظواهر كقوله تعالى
زادتهم ايمانا ونحوه وقالوا الامانع من ذلك بل اليقين
الذي هو مضمون التصديق يتفاوت قوة في نفسه
من اجل البديهيات الى اخفى النظريات القطعيه ولذا
قال الخليل عليه السلام حين خوطب بقوله اولم تومن
قال بلى ولكن ليطمين قلبي والحنفيه ومعهم امام الحرمين
وغيره لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي
غير نفس الذات بل بتفاوته بتفاوت المومنين وروى
عن ابي حنيفه رضي الله عنه انه قال اقول ايماني كايمان
جبريل ولا اقول مثل ايمان جبريل لان المثليه تقتضي
المساواة في كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه فلا احد
يسوي بين ايمان احاد الناس وايمان الملايكه عليهم السلام
والانبيا صلوات الله عليهم اجمعين بل يتفاوت غير ان
ذلك التفاوت بزيادة ونقصان في نفس الذات او بامور

دليله عليها فمنعوا الاول وقالوا ما يتخايل من ان القطع
يتفاوت قوة انما هو راجع الى جلائه فاذا ظهر القطع بحدوث
العالم بعد ترتيب مقدماته كان الجزم الكاين فيه كالجزم
فى قولنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتبار
انه اذا الوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة
التى فى الاخر خصوصا مع عزوب النظر فيخيل انه اقوى
وانما هو اجلى عند العقل فنحن ولو سلمنا ثبوت ماهية
المشكك وان ما به التفاوت شدة كشدة البياض الكاين
فى الثلج بالنسبة الى الكاين فى العاج ماخوذ فى ماهية البياض
بالنسبة الى الخصوص محل لا نسلم انه ماهية اليقين تتفاوت
لا نسلم انه بمقومات الماهيه بل بغيرها وقد ذكروا انه
يتفاوت باشراق نوره وثمراته فان كان زيادة اشراق
نوره هو زيادة القوة والشدة فلا خلاف فى المعنى ان
يرجع النزاع الى ان الشدة والقوة التى اتفقنا على ثبوت
التفاوت بها زيادةً ونقصانا هل هى داخلة فى مقومات

حقيقته

152

حقيقة اليقين اوخارجه فقد اتفقنا على ثبوت التفاوت بامر
معين والخلاف فى خصوص نسبته الى الماهية لاعبرة به وان
كان زيادة اشراقه غير زيادة القوة فالخلاف ثابت ومن
الخوارج التى يثبت بها التفاوت ما ذكره امام الحرمين
من حيث قال النبى يفضل من عداه باستمرار تصديقه
يعنى توالى اشخاصه لاستمرار مشاهدة الموجب والجلال
والكمال بخلاف غيره حيث يعزب عنه ويحضر فتثبت
للنبى صلى الله عليه وسلم واكابر المومنين اعداد من الايمان
لا يثبت لغيرهم الا بعضها فاستمرار حضور الجزوم فى تحال
زيادة قوة فى ذاته وليس اياه او اياه وليس داخلا على ما
ردد ناه انتفاوله ان ترد الظواهر من الآى والحديث
وقول على رضى الله عنه لوكشف الغطا ما ازددت يقينا
الظاهر فى تصور زيادته الى الزيادة بما قلناه هذا ولما
كان ظاهر قول الخليل عليه الصلاة والسلام ولكن ليطمين
قلبى عدم الاطمينان وهو نيا فى القطع وعدم التردد احتيج

الى تاويله فقيل الخطاب مع الملك ليطمين قلبي بانه جبريل
والتامل اليسير بنفيه وقيل زيادة الاطمينان ويرجع
الكلام في معنى زيادته وبحي ما تقدم وقيل طلب حصول
القطع بالاحيا بطريق اخر وهو المدرك بسبب وقوع
الاحساس به وهذا حسن ولا يفيد في محل النزاع لاحد
من الفريقين وحاصله انه لما قطع بذلك عن موجبه اشتاق
الى مشاهدة هذا الامر العجيب الذي جزم بثبوته كمن
قطع بوجود دمشق وما فيها من اجنة يانعه وانهار جارية
فنازعته نفسه في رويتها والابتهاج بمشاهدتها فانها
لا تسكن وتطمين حتى تحصل مناها وكذا شانها في كل
مطلوب مع العلم بوجوده فليس تلك المنازعه والتطلب
لتحصيل القطع بوجود دمشق اذ الفرض ثبوته والله سبحانه
وتعالى اعلم انتهى كلامه رحمه الله تعالى قوله وعدم دخول
المعطوف في المعطوف عليه الى اخره جواب سوال مقدر
تقديره العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل

فلا يلزم

فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم
الايمان وحاصل الجواب انه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان
يلزم تكرار بلا فايدة كذا ذكره الاصفهاني **قوله** والايمان
واجب اجمالا الى اخره متعلق الايمان ما جاء به محمد صلى الله
عليه وسلم فيجب التصديق بكل ما جاء به من اعتقاد وعمل
اعني اعتقاد حقيقة العمل وتفاصيل هذين كثير
اذ حاصل ما في الكتب الكلامية والسنة هو تفاصيلهما
فاكتفى بالاجمال وهو ان يقر بان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله عن مطابقة جنانه واستسلامه كذا في المسايرة
قوله وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو
المعرفة الى اخره عبارة المسايرة اختلفوا في التصديق
بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان او تمامه اهو من باب
العلوم والمعارف او من باب الكلام النفسي فقيل بالاول
ودفع بالقطع بكفر كثير من اهل الكتاب مع علمهم بحقيقة
رسالته عليه السلام وما جاء به كما اخبر عنهم تعالى بقوله

الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه الى وهم يعلمون في آي
كثيرة وبان الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال
الاختيارية والعلم ما يثبت بلا اختيار لكن وقعت
مشاهدته على من ادعى النبوة واظهر المعجزة فلزم نفسه
عند ذلك العلم بصدقه وذهب امام الحرمين وغيره
الى انه من قبيل الكلام النفسي قال صاحب الغنية من
الاشاعرة اختلف جواب ابي الحسن في معنى التصديق
فقال مرة هو المعرفة بوجوده والاهيته وقدمه وقال
مرة التصديق قول في النفس غير انه يتضمن المعرفة
ولا يصح دونها وارتضاه القاضي فان التصديق والتكذيب
والصدق والكذب بالاقوال اجدر ثم يعبر عن
تصديق القلب باللسان انتهى وظاهر عبارة الشيخ ابي
الحسن انه كلام للنفس مشروط بالمعرفة ويحتمل انه
المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسي فلا بد في
تحقق الايمان من المعرفة اعني ادراك مطابقة دعوى

النبي

154

البتي للواقع ومن امر اخر هو الاستسلام والانقيا د
لقبول الاوامر والنواهي المستلزم للاجلال وعدم
الاستخفاف لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفه
مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وقصد اليه
وهذا ينتعلق ظاهر التكليف به نحو فاعلم انه لا اله الا الله
والمراد اكتسبه بتعل اسبابه حتى لو وقع العلم دفعيا
يحتاج الى تحصيله مرة اخرى كسبا على ما هو ظاهر
كلام بعضهم وفيه نظر بل اذا حصل كذلك كفى ضم
ذلك الامر الاخر من الانقياد اليه وذلك التكليف
الكاين لتعاطي اسباب العلم انما هو لمن لم يحصل له العلم
فاذا حصل هو سقط ما وجوبه لاجله قوله وليس
الايمان والتصديق سوى ذلك الى اخره عبارة المسايرة
جعل بعض اهل العلم الاستسلام والانقياد الذي هو
معنى الاسلام داخلا في معنى التصديق واطلق بعضهم
اسم الترادف على الاسلام والايمان والاظهر انهما متلازما

المفهوم فلا يكون ايمان فى الخارج شرعا بلا اسلام ولا
اسلام بلا ايمان وان التصديق قول النفس عن المعرفه
لان المفهوم منه لغة نسبة الصدق الى القايل وهو
فعل والمعرفة من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل
فلزم خروج كل من الانقياد الذى هو الاسلام والمعرفه
عن مفهوم التصديق وثبوت اعتبارهما فى الايمان اما
على انهما جزأن لمفهومه شرعا او شرطان لاعتباره شرعا
وهو الاوجه اذ فى الاول يلزم النقل وهو بلا موجب
منتف وعدم تحقق الايمان به وانها ليس يستلزم
جزئيتها للمفهوم شرعا لجواز الشرطية الشرعية واذا
ظهر ثبوت التصديق مع الكفر لانا لانجد مانعا فى
العقل من ان يقول جبار عنيد لنبى كذّبتم صدق
بلسانه مطابقا لجنانه ثم يعمله لعليه هوى بل قد وقع
كثيرا على ما يظهر عليه من تتبع القصص فان بعضها مفيد
قتل بعضهم مع العلم بنبوتهم وبعضها يفيد قصد قتلهم

مع ذلك

155

مع ذلك غيروا انه تعالى لم يعلم ما قصده عوج والجبار لغراه
مع اعترافهما بنبوة موسى عليه السلام على ما يفيده
القصه فلا يكون وجود نحو هذا دالا على انتفا التصديق
من القلب كما ظنه الاستاد على ما قدمناه عنه بل على عدم
اعتباره مجانا شرعا والاسرار وضع الهي له تعالى ان اعتبر
في تحقق لازمه الذي قدمناه شيا مع التصديق ولا اعتبار
التعظيم المنافى للاستخفاف كفر الحنفيه بالفاظ كثيره
وافعال تصدر من المتهتكين لدلالتها على الاستخفاف
بالدين كالصلاة بلا وضوء عمدا بل بالمواظبة على ترك
سنة استخفافا بها بسبب انما فعلها النبي صلى الله عليه وسلم
زيادة واستقباحها كمن استقبح من اخر جعل بعض العمامة
تحت حلقه او احفى شاربه قوله لانه ان كان للشك فهو
كافر الى اخره قال العلامه ابن الهمام رحمه الله في المسايرة
اختلف في جواز ادخال الاستثنا في الايمان بان يقال انا مومن
ان شا الله فمنعه الاكثرون منهم ابو حنيفه واصحابه وانما

يقال انا مومن حقا واجازه كثير منهم الشافعي واصحابه
ولا خلاف في انه لا يقال للشك في ثبوته للحال لان الكان
الايمان منفيا بل ثبوته في الحال مجزوم به غير ان بقاءه
الى الوفاة وهو المسمى بايمان الموافاة غير معلوم ولما كان
ذلك هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم في
ربطه بالمشيه وهو مستقبل فالاستثنا فيه اتباع
لقوله تعالى ولا تقولن لشى انى فاعل ذلك غدا الا ان يشا
الله الا انه لما كان ظاهر التركيب الاخبار بقيام الايمان
في الحال وقران الاستثنا به كان تركه ابعد عن التهمة
فكان واجبا واما من علم قصده فربما تعتاد النفس
التردد لكثره اشعارها بترددها في ثبوت الايمان
واستمراره وهذه مفسده اذ قد تجر الى وجوده اخر
الحياة لاعتياده خصوصا والشيطان لعنه الله متبتل
بك لا شغل له سواك فيجب تركه والله الموفق قوله
حق ان المومن السعيد من مات على الايمان الى اخره قال

في جمع

في جمع الجوامع السعيد من كتبه الله سعيدا في الازل
والشقي عكسه ثم لا يتبدلان وذهب اخرون الى انهما قد
يتبدلان فيمكن ان ينقلب السعيد شقيا وبالعكس وعزي
الى الحنفية واكثر اهل الراي كما سياتي وكذا الى المعتزلة
قال الله جل وعلا يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
فام الكتاب العلم القديم وهذا لا يقبل التغيير والمحو
والذي يتاتى فيه المحو والاثبات اللوح المحفوظ وما عند
الملايكة ثم قال في جمع الجوامع ومن علم الله موته مومنا
فليس بشقي اي بل هو سعيد وان من تقدم منه كفر
وقد غفر ومن علم موته كافرا والعياذ بالله تعالى فشقي
وان تقدم منه ايمان وقد حبط عمله وفي قول الاشعري
تبين انه لم يكن ايمانا وقال السبكي من امن ثم ختم له بالكفر
لم ينفعه ما مضى بالاجماع لكن هل نقول ان ذلك الايمان
الذي تقدم منه لم يكن ايمانا او انه حبط بعد ان كان ايمانا
والاول قول الاشعري والاقرب الثاني وهو انه حبط بعد

ان كان ايمانا لقوله تعالى ان الذين امنوا ثم كفروا اللهم
يا ولي الاسلام واهله مسكنا بالايمان حتى نلقاك به
قوله والتغيير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعا
والاشقا اعلم ان مذهب الامام ابي حنيفه رضي الله عنه
ان الشقاوة المكتوبة في اللوح المحفوظ تتبدل بالسعادة
بافعال السعدا او السعادة المكتوبة فيه تتبدل بافعال
الاشقيا وقالت الاشعرية لا تتبدل ولهذا قالوا ان
ابابكر وعمر رضي الله عنهما كانا مومنين في حال سجودهما
للصنم وسحرة فرعون كانوا مومنين في حال حلفهم بعزة
فرعون واقرارهم بالهيته وهذا مردود ومن الادلة
على ما قلنا يمحو الله ما يشاء ويثبت يمحو المعاصي عند التوبة
ويثبت التوبة وهذا قد اجمعت عليه المفسرون
فان قيل القول بالتبديل يودي الى تجويز البداء على الله
وهو محال قلنا انهم يحسبون ان ما في اللوح المحفوظ
صفة الله تعالى بل هو صفة العبد سعادة او شقا وقع

والعبد

157

والعبد يجوز عليه التغيير من حال الى حال وكذلك
صفته متغيره واما قضاء الله وقدره فلا يتبدل
ولا يتغير والقضا صفة القاضى والمكتوب فى اللوح
المحفوظ مقضى والقضا صفة الرب غير محدثه
والمقضى محدث وتغير المقضى لا يوجب تغير القضا
اذ الناس على اربع فرق منهم من قضى عليه بالسعادة
ابتداء وانتهاء مثل على وولديه رضى الله عنهم وفريق
قضى عليهم بالشقاوة ابتداء وانتهاء مثل ابى جهل واصحابه
وفريق قضى عليهم بالسعادة ابتدا وبالشقاوة انتهاء مثل
بلعم بن باعورا وفريق قضى عليهم بالشقاوة ابتداءً
وبالسعادة انتهاء مثل سحرة فرعون فنفذ قضاوه على
ما قضى فالتغيير للمقضى عليه لا للقضاء والله الهادى
كذا ذكر فى الفقه الاكبر مع زيادات الجورجانى رحمه الله
قوله وفى هذا اشارة الى ان الارسال واجب الى اخره
قالت المعتزله بوجوب البعثه لما عرف من اصلهم

فى وجوب الاصلح وقول جمع من متكلمى الحنفيه ماورآ النهر
ان ارسالهم من مقتضيات حكمة البارى جلت عظمته
يستحيل ان لا يكون عند هم يفهم معنى وجوب الاصلح
ماقد مناه هو معناه كذا فى المسايرة قوله عند تحرى
المنكرين على وجه يعجز المنكرين الى اخره قال فى جمع الجوامع
التحرى هو الدعوى اى للنبوة وهذا لا يناسب كلام
الشارح وظاهره ان التحرى هو طلب المعارضه وهو
قريب من قول بعضهم هو فى اللغة المماراة والمنازعة
والله اعلم قوله قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليهما افضل
الصلاة والسلام لان شريعته الى اخره فان قيل قد ورد
ان عيسى عليه السلام يضع الجزية ويكسر الصليب و لا
يقبل الا الاسلام وشريعتنا اقتضت قبول الجزيه
قلنا شريعتنا اقتضت قبول الجزية الان وعدم قبولها
بعد نزوله عليه السلام كذلك شريعتنا وانما كان كذلك
لانه بنزوله لا عذر حينئذ للكفرة اصلا والله اعلم

قوله وهو

يدل على ان هذا الوارد نسخ شريعته لانه اقر عيسى على ذلك والتابع ذلك عند وجوده

كما نقل عن جعفر بن ابي طالب رضي الله عنه ولقمان الى
اخره فيه نظر فان جعفرا رضي الله عنه راه رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعد ان قتل بموته يطير مع الملايكه
قوله وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع
في خلافته الى اخره اعلم ان معاوية رضي الله عنه
وان كان قاتل عليا رضي الله عنه فانه كان لا ينكر
امامته ولا يدعيها لنفسه وانما كان يطلب قتلة
عثمان رضي الله عنه ظانا انه مصيب وكان في ذلك غير
كذلك وعلي رضي الله عنه متمسك بالحق لان الامام له
ان يترك استيفاء القصاص اذا هاجت الفتنه بسبب
الاستيفاء رضي الله عنهم اجمعين قوله وبعضهم اطلق
اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رضي الله
عنه الى اخره قال الامام العلامه حجة الاسلام الغزالي
رضي الله عنه في الاحيا فان قيل هل يجوز لعنه يزيد فانه
قاتل حسين رضي الله عنه او امر به قلنا هذا لم يثبت

جار اخرج

اصلا فلا يجوز ان يقال انه قتله او امر به ما لم يثبت
فضلا عن اللعنة لانه لا يجوز نسبة مسلم الى كبيرة من
غير تحقيق نعم يجوز ان يقال قتل ابن ملجم عليا رضي الله عنه
وقتل ابو لؤلؤة عمر رضي الله عنه فان ذلك ثبت متواترا
فلا يجوز ان يرمى مسلم بفسق وكفر من غير تحقيق ثم
قال فان قيل هل يجوز ان يقال قاتل حسين لعنه الله
والآمر بقتله لعنه الله قلنا الصواب ان يقال قاتل
الحسين ان مات قبل التوبة لعنه الله لانه يحتمل ان يموت
بعد التوبة فوحشي قاتل حمزة عم رسول الله صلى الله عليه وسلم
قتله وهو كافر فتاب عن الكفر والقتل جميعا ولا يجوز
ان يلعن والقتل كبيرة ولا ينتهي الى رتبة الكفر فاذا لم
يقيد بالتوبة واطلق كان فيه خطر وليس في السكوت
خطر وهو اولى وانما اوردناه لتهاون الناس باللعنة
واطلاق اللسان بها والمومن ليس بلعان ولا ينبغي ان يطلق
اللسان باللعنة الا على مات على الكفر او على الاجناس المعروفين
باوصافهم

خطا في الكذب ان قاتل حمزة في النار ونقل عنه انه مات مدمن للخمر ١٢

159

باوصافهم دون الاشخاص المعينين فالاشتغال بذكر الله
عز وجل اولى فان لم يمكن ففي السكوت سلامه والله الهادي
قوله ولو تمنى ان لايكون الخمر حراما او لايكون صوم
رمضان فرضا الى اخره قال الامام الرافعي رضي الله عنه
في كتب الحنفيه رضي الله عنهم اعتنا تام بالاقوال والافعال
المقتضيه للكفر واكثرها وافق اصحابنا عليه ثم ذكر
طرفا منها اوردوه الى ان قال ولو تمنى ان لايحرم الله الخمر
او لايحرم المناكحة بين الاخ والاخت لايكفر ولو تمنى
ان لايحرم الله الظلم او الزنا او قتل النفس بغير حق كفر
والضابط ان ما كان حلالا في زمان فتمنى حله لايكفر
وتعقبه في الروضه فقال قلت الصواب انه لايكفر
في مسئلة التمني اذا لم يكن نيه ومما نقله الرافعي ايضا
انه لو اسلم كافر فاعطاه الناس مالا فقال مسلم ليتني كنت
كافرا واسلم فاعطى قال بعض المشايخ يكفر قال النووي
رحمه الله قلت في هذا نظر لانه جازم بالاسلام في

الحال والاستقبال وثبت فى قصة اسامه حين قتل
من نطق بالشهادة فقال له النبى صلى الله عليه وسلم كيف
بلا اله الا الله قال حتى تمنيت انى لم اكن اسلمت قبل
يوميذ ويمكن الفرق بينهما والله اعلم قوله وكذا لو جلس
على مكان مرتفع وحوله جماعة الى اخره قال الرافعى لو حضر
جماعة فجلس احدهم على مكان مرتفع الى اخره وتشبه
بالمعلمين فاخذ خشبه وجلس القوم حوله كالصبيان
وضحكوا واستهزوا قال النووى رحمه الله قلت الصواب
انه لا يكفر فى مسئلتى التشبيه ونقل الرافعى انه لو قرا
القران على ضرب الدف او قيل له تعلم الغيب فقال نعم
فهو كفر واختلفوا فيمن خرج لسفر فصاح العقعق
فرجع هل يكفر قال النووى قلت الصحيح انه لا يكفر
فى هاتين المسئلتين ولا فى التسمية عند الزنا وشرب
الخمر انتهى وقيل لو قال عند شرب الخمر والزنا مستخفا
بسم الله يكفر قوله او بغير طهارة متعمدا لا يكفر الى اخره

مانقله

165

ما نقله الرافعي اختلفوا فيمن صلى بغير وضوء متعمدا
او مع ثوب نجس او الى غير القبلة قال النووي قلت
مذهبنا ومذهب الجمهور لا يكفر ان لم يستحله قوله
وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم الى اخره قال
السبكي رضي الله عنه في الدعا شيئان احدهما نفس الدعا
وثوابه للداعي لا للميت والثاني حصول المدعو به اذا
قبله الله تعالى وليس ذلك من عمل الميت ولا يسمى ثوابا
بل هو من فضل الله تعالى في استجابته ومعنى نفعه
للميت حصول المدعو به له اذا استجابه الله عز وجل
نعم دعا الولد يحصل به ثواب نفس الدعا للوالد الميت
والله تعالى اعلم قوله في المجتهد وحينئذ اما ان لا يكون
من الله تعالى اي حين يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل
اجتهاد المجتهد الى اخره قوله ولا خفا ان هذه المسلة
ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية هذا جواب سوال
وهو ان العام المخصوص كيف يكون حجة قطعية لهذا الحكم

القطعي فقال ولا خفا الى اخره والله تعالى الموفق
انتهى كتابة هذه الحاشيه المباركه في يوم الجمعه
عاشر جمادى الاولى عام تسع وثمانين وثمان مايه
بمكه المشرفه والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه
وسلم تسليما كثيرا ورضي الله تعالى عن اصحاب رسول الله اجمعين

143

١٠١

تكتب احرحه بوطا وا طرح فيها الرصاص

والقي عليه فلفل اسود او افيون واعطا [illegible]

بوطا احر وكذا عليه في النار فانه يصعد بجمله

الى الغطا المذكور وخذ ما حصل من التجاد

وهكذا يصعد كحي بنح الدرى في البوطا

صفة كحل نافع مجرب للما النازل في العين

وجبر او قيم من الوجع العروق دسود اوود وحل

بالايم يومين وليله وتصاف اليه [illegible] بوشا دينة

[illegible] الى وتسد [illegible] على البيتة [illegible]

[illegible] [illegible] ولمع بالملاك [illegible]

[illegible] اعلاه [illegible] فافهم [illegible] اجاء [illegible]

[illegible]

143

ت و ق د م ت	ذ غ ش ط ض ط	ب ل ظ ب ك ك
ت م ق ج ل ش	ج ن ك ه ن ث	خ ض ه ن غ ذ
د غ ش خ ق ض	ا ك ط ا ي ق	خ ض ن و ش خ

٥ي

٧٠	٦٩	٦٨	٦٧
٦٧	٦٨	٦٦	٧٠
٦٩	٧٠	٦٧	٦٨
٦٨	٦٧	٧٠	٦٩

خبك [illegible] يبيب كه يبقل بقلبيرا اعبقلبك

قبكه [illegible] عبه سيكر [illegible] سربك

ره يبتيب بكر يبقيبيبقش تيباع بقريك

وكقف كرتب تاعتك اعشه عقص بكقف

تتنهال متتنال ايهال نمتنال يتنتنال هايمال تاتيال لمتال

التيال تيتيال يقهيال نهايال مهالال يتادال هيمال لا لمنتال

يملتال هالتال تهيتال لتيهال ابيتمال تيتنال يمال تهال

خديه مخدى شخى يمخد تاشى خشخ موخش شيمخ يهمو تنال خشخ

مخشخ شمخش هموخ وخشم اشيم خفنا دهيم

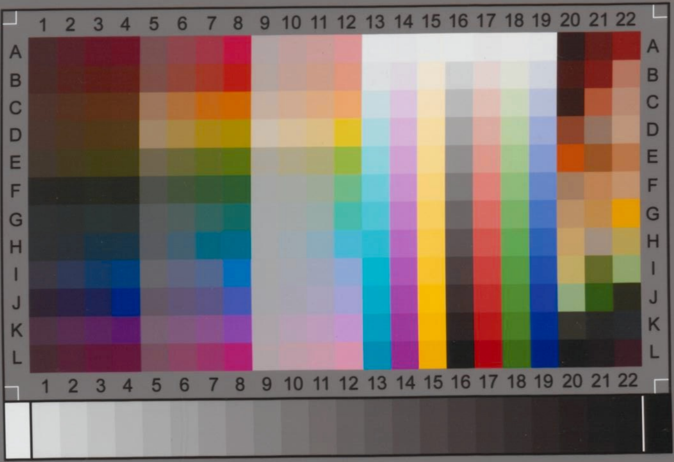
اماك المله

٣٠

٢٠٢

١٨

Glaser
143



IT8.7/2-1993
2010:02

Printed on FUJICOLOR Crystal Archive Paper - Made by Wolf Faust (www.coloraid.de)
Charge: R100205-4